A
892.74
M963

لجنة التأليف والترجمة والنشر

المنتقى

من

دراسات المستشرقين

الجزء الأول

دراسات مختلفة

جمعها ونقلها إلى العربية وعلّق عليها

الدكتور صلاح الدّين المنجد

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٥٥

تمهيد

عنيت منذ سنوات ، أثناء مقامى فى باريس ، بوضع مسرد شامل لما كتبه المستشرقون من دراسات عن تراثنا الإسلامى منذ منتصف القرن التاسع عشر ، تمهيداً لنقله إلى اللغة العربية .

وقد خرجت من عملى هذا واليقين عندى أن هذا الإنتاج الوافر الضخم جدير أن يضطلع عليه العرب المثقفون . لأن المستشرقين طرقوا كل ناحية من نواحى ثقافتنا ، وعالجوا كل أمر ذى شأن فى ديننا وحضارتنا ، متبعين فى دراساتهم وأبحاثهم طرق البحث المنهجى المنظم . ولقد أتيح لهم أن يكونوا ، أحياناً كثيرة ، أكثر إحاطة بالمصادر وأبصر بمواضع النقد ، وأشد جرأة على ارتياد آفاق صرفنا عن ارتيادها الدين أو التقاليد أو الجمود الفكرى . مع أن علينا ، محافظة على الدين أو التقاليد ، أن نفهم حقيقة ماضينا وحاضرنا وأن نقرأ ما يكتب لنا وعلينا ، وما نُعرف أو نوصف به .

نشر المستشرقون مئات من كتبنا القديمة ، ووضعوا مئات من الدراسات عن تاريخنا ، لا أقصد التاريخ السياسى وحده ، بل تاريخ الحضارة الإسلامية العربية كلها بمظاهرها وبواطنها . فيسروا لنا بنشرهم العلمى لكتب كثيرة أن نطلع عليها وننتفع بها . ودفعونا إلى اقتفاء آثارهم فى نشر تراثنا . كانوا بادئين وكنا متبعين مقلدين . ثم هم عرّفوا بدراساتهم حضارتنا ، وأظهروا بتحقيقهم ودرسهم كثيراً من محاسنها وكثيراً من مساوئها

كان هؤلاء المستشرقون ضروباً ثلاثة : فضرب لم يملك ناصية اللغة فأخطأ فى نشر الكتب وفى فهم النصوص ، لكنه حفل بأمور شكلية لا فائدة لنا منها . وضرب أثرت فى دراساتهم مآرب السياسة والتعصب للدين فوجهوا الحقائق

وفسروها بما يوافق أغراضهم أو ما يسمون إليه . ولعل هذا الضرب هو الذى دفع الشرقيين من المسلمين العرب أن يرتابوا بالمستشرقين جميعاً ، لأن من المؤسف أن يسخر هؤلاء العلم الذى يسمو به الإنسان ، لإذلال الإنسان أو استبعاده أو الطعن على تراثه وعقيدته بغير الحق . لكن فريقاً ثالثاً أوتى الكثير من سعة العلم ، والتمكن من العربية ، والإخلاص للبحث ، والتحرر والإنصاف . فكانت دراساتهم مثمرة ، وأعمالهم مباركة ، وكانوا جديرين بكل إجلال[1] .

وسواء أكان المستشرقون مؤمنين بالعلم حقاً أم ممهدين للاستعمار ودعاة للتعصب فينبغى أن لا يمنعنا ذلك من قراءة ما كتبوه . فلن تخلو هذه القراءآت من فوائد ، ولن تخلو تلك الدراسات أحياناً من توجيه ، أو توضيح ، أو تصحيح ، فالمهم أن يأخذ المثقفون ما ينقصهم ، وأنّ عليهم أن يميزوا الخبيث من الطيب .

على أن هناك أمراً نحب أن ندعو إليه وأن نحققه : ينبغى أن يتعاون العلماء المخلصون من المستشرقين والعلماء المتعطشون للمعرفة من الشرقيين معاً . بمثل هذا التعاون يُتم كل فريق نقص الفريق الثانى ويساعده على سلوك النهج الصحيح وبلوغ الغاية . وهذا التعاون هو الذى يُثمر فيؤتى أكله طيبة . وإلا فالاستشراق إلى ضعف ثم زوال .

ذلك كله دفعنى إلى البدء بنقل بعض هذا النتاج الإستشراق إلى العربية . قدّمت الحديث من الدراسات على القديم . وما كتبه المستشرقون أنفسهم بالعربية

(١) للتوسع بمعرفة أعمال المستشرقين ، ينبغى الرجوع الى :
محمد كرد على : المستعربون فى علماء المشرقيات (مجلة كلية الآداب بجامعة فاروق ، المجلد ٤ ، ١٩٤٨) .
ج . اربرى : المستشرقون البريطانيون ، لندن ١٩٤٦
بطرس البستانى : أطوار الاستشراق وأعمال المستشرقين (فى : أدباء العرب : عصر الانبعاث ، بيروت ١٩٣٧)
حسين الهراوى : المستشرقون والاسلام ، القاهرة ١٩٣٦
نجيب العقيقى : المستشرقون . ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٢

على ما كتبوه بلغاتهم ، وانتقيت لكل واحد دراسة مما اختص به . ولم أحفل بجمع الدراسات حسب موضوعاتها ، بل جملتها مختلفة الألوان ، ليجد كلٌ فيها طرفاً مما يهوى . وأردفتُ بكل دراسة أهم آثار كاتبها شأناً ليرجع إليها الباحثون .

فلعلّ هذا المنتقى يتيح للمثقفين الإطلاع على نتاج علماء الغرب ، ومناهجهم فى البحث ، وطُرُقهم فى الدرس ، وعلى مصادرهم وينابيع دراساتهم . ولعله أن يكون وسيلة يعرف بها الشرقيون أولئك العلماء ، وطريقاً إلى التعاون الذى دعونا إليه .

ولا بد أن أشكر هنا لأصدقائى الأساتذة المستشرقين تلطفهم بالمشاركة فى إخراج المنتقى ، والسماح لى بترجمة دراساتهم .

والشكر للأستاذ محمد عبد الواحد خلاف الذى يسّر طبع هذا الجزء من المنتقى .

القاهرة
١٩٥٥

صلاح الدين المنجد

فهرست الجزء الأول

من المنتقى فى دراسات المستشرقين

تمهيد ... ... ج

١ — ما صنف علماء العرب فى أحوال أنفسهم (بروكلمن) ... ٣ — ٢٣
قائمة مؤلفات الأستاذ بروكلمن ... ... ٢٥ — ٤١

٢ — نظرات فى علاقات الفقه الإسلامى بالقانون الرومانى (نلّينو) ٤٣ — ٥٥
آثار الأستاذ نلينو ... ... ٥٦ — ٥٧

٣ — كتاب باتانجل للبيرونى (ريتر) ... ... ٥٩ — ٧٢
من آثار الأستاذ ريتر ٧٣

٤ — نشوان بن سعيد الحميرى (سترستين) ... ... ٧٥ — ٨٣
من آثار الأستاذ سترستين ... ... ٨٤ — ٨٥

٥ — ثلاث محاضرات فى تاريخ الفقه الإسلامى (شخت) ... ٨٧ — ١١٩
آثار الأستاذ شخت ... ... ١٢٠ — ١٢٣

٦ — خواطر فى الأدب العربى (جب) ... ... ١٢٥ — ١٥١
آثار الأستاذ جب ١٥٢

٧ — قبور الصحابة فى القسطنطينية (شنيدر) ... ... ١٥٣ — ١٥٩
من آثار الأستاذ شنيدر ١٦٠

٨ — ذكرى ابن سينا (غابر يلى) ... ... ١٦١ — ١٧٤
أهم آثار الأستاذ غابر يلى ١٧٥

٩ — كتاب التنبيه على حدوث التصحيف (كراوس) ... ١٧٧ — ١٨٤
من آثار الأستاذ كراوس ١٨٥
١٠ — الفتوة والخليفة الناصر (تيشنر) ... ... ١٨٧ — ٢٠٤
آثار الأستاذ تيشنر عن الفتوة ... ... ٢٠٥ — ٢٠٧
١١ — الفلسفة الشكية عند العرب (كريمر) ... ... ٢٠٩ — ٢٢٤
آثار الأستاذ كريمر ... ... ٢٢٥ — ٢٢٦
١٢ — أصول الجمال فى الفن الإسلامى (ڤييت) ... ... ٢٢٧ — ٢٤٤
أهم آثار الأستاذ ڤييت ٢٤٥
آثار الدكتور صلاح الدين المنجد ... ... ٢٤٦ — ٢٤٨

ما صنّف علماء العرب
فى أحوال أنفسهم (*)

للمستشرق الألمانى الأستاذ بروكلمن

C. Brockelmann

(*) كتب الأستاذ بروكلمن هذه الدراسة ، خاصة للمنتقى ، باللغة العربية . والنص المثبت له .

من أحسن ما ورثت الإنسانية عن العرب آدابهم الجليلة ، ومن أثمن فروع هذه الآداب التواريخ الكثيرة المؤلّفة فى أخبار الممالك والقبائل ، والأعيان من العلماء والصالحين . وقد قلّدت الأعراب جماعات المسلمين فى تأليف كتب التاريخ بالعربية حتى البرابر المغاربة فإنهم عصوا أمر العرب السياسى فى بلادهم لكنهم لم يستطيعوا إدخال لغتهم فى الآداب . ولما أسّس محمد بن تومرت مُمْلك الموحدين فى المغرب وصنّف ملازمه أبو بكر الصنهاجى سيرته بالعربية لم يُدخل فيها إلا بعض مقالاته باللغة البربرية . فلم يكن للبرابر آداب بلغتهم إلى يومنا هذا ، إلاّ بعض الأغانى الجارية على أفواه المغنين التى جمعها العلماء من الفرنسيين . أما فى الشرق فقد أنشأ الإيرانيون منذ المائة الرابعة شعراً فارسياً ، لكن العربية بقيت عندهم لغة العلوم والتواريخ . وتبعهم الأتراك فى ذلك ، فإن بطلى الترك محمود الغزنوى ، ومنكوبيرتى — آخر ملوك خوارزم — صُنِّفت سيرتاهما بالعربية . لكن أتراك الروم كانوا أول من ترك العربية وصنفوا تواريخهم بلغتهم العثمانية .

كان عرب الجاهلية يفخرون بذكر مآثر أسلافهم وأيامهم وأنسابهم . وكان سمرهم يجرى على رواية أيامهم ، وإن كان أكثرها مقاتلات قبائل لا شأن لها . ولم يهتم رواة هذه الأخبار بالتدقيق فيما جرى ، بل دارت حكاياتهم على الأسلوب المتبع فى حكايات العامة فى كل البلاد ، وكانت ترجح أفعال الأبطال على صنائع القبائل ، فإن أعراب الجاهلية كانوا مغرورين بأنفسهم ولم يطيعوا أمراءهم إلاّ مقهورين بالضرورة .

فغلب الافتخار فى الأشعار الجاهلية على مدح القبائل ، ولم يغيّر الإسلام هذا التعصّب ، فإن شأن الجماعة غلب على أنفس المؤمنين ، ومع ذلك زاد الإسلام أهميّة الشخص ، لأن الثقة بالأحاديث المروية عن النبى ، التى جرت عليها حياة المسلمين ، كانت متعلقة بالثقة بالرواة . لذلك كان علماء المائة الثانية يجمعون الأخبار عن حياة

الصحابة والتابعين ، وقد صنفوها فى كتب الطبقات ، وتبعهم الفقهاء والأدباء يؤلفون طبقات أهل المذاهب والشعراء والنحاة واللغويين .

وأما الصحابة فكان العلماء يُعنون بما حدّثوا عن رسول الله وإن لم يرووه إلا مرّة واحدة ، ولـكن الأدباء كانوا يرتّبون الشعراء على قدر شعرهم ويبحثون عما سبق إليه المتقدّمون فأخذه عنهم المتأخرون(١) ، وعن نقائضهم مع من جرى فى ميدانهم ، فلم يجدوا فى أخبار شعراء الجاهلية إلا ما قاله الشعراء عن أنفسهم فى الأشعار وما أنشأ الرواة فيها ، وما نُقل إليهم من أخبار الأجيال السابقة خصوصاً ما ذكره العلماء عن الشعراء الجاهليين . وأما الأدباء والعلماء فأخبروا أصحابهم بما أخذوه عن مشايخهم وما صنفوا من خزائن العلم ، وربما رووا شيئاً من خلقهم وأخلاقهم ، مثل علماء بلاد الروم الذين لم يغفلوا عن البحث فى أخلاق السلف وقلّ ما يروى عن أحوال حياتهم غير العلميّة .

وأما أخبار أيام العرب فنجد فيها الأبطال يقصّون كثيراً مما جرى لهم فى الغزوات يقولون : فعلتُ وفعلت . وكثرت الأخبار على هـذا الأسلوب فى سيرة النبى وأخبار المغازى والفتوح . وقلّ ما نجد من هذا الطراز فى كتب الطبقات ، ولـكنه أصل للحكاية عن نفس الإنسان وأحواله وتجاربه . ومنه ما رواه محمد ابن سعد فى كتاب طبقات الصحابة والتابعين(٢) عن شيخه الواقدى ، مؤلف الواقدى
كتاب المغازى ، فى ملاقاته يحيى بن خالد البرمكى وزير هارون الرشيد . كان الواقدى يتجر بالدقيق ، ولـكنه صرف معظم أيامه فى البحث عن مشاهد المدينة وأخبار النبى فلم يصلح فى تجارته وكثيراً ما ضرّه الدين . فحج أمير المؤمنين هارون الرشيد فى بعض السنين فورد المدينة ، فقال ليحيى بن خالد : ابتغ لى رجلاً عارفاً بالمدينة ومشاهدها . قال الواقدى : فسأل يحيى بن خالد ، فـكلٌّ دله علىّ ، فبعث إلىّ فأتيتُـه ، وذلك بعد العصر ، فقال لى : ياشيخ ! إن أمير المؤمنين ، أعزه الله ،

(١) انظر كتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة
(٢) ج ٥ ص ٣١٤

يريد أن يصـلّى عشاء الآخرة فى المسجد ، وتمضى معنا إلى هذه المشاهد فتوقفنا عليها وعلى الموضع الذى يأتى جبريل عليه السلام ، وكن بالقرب ، فلما صليت عشاء الآخرة إذا أنا بالشموع قد خرجت ، وإذا أنا برجلين على حمارين . فقال يحيى : أين الرجل ؟ فقلت : هأنذا . فأتيت به إلى دور المسجد فقلت : هذا الموضع الذى كان جبريل يأتيه . وحكى الواقدى أنه دلهما على المشاهد مشهداً بعد مشهد . فجعلا يصليان ويجتهدان فى الدعاء ، ثم عزم هارون على الرحلة إلى مكة فأذن يحيى بن خالد له بالانصراف بعد ان أصبح وقال له إن أمير المؤمنين أعزه الله لم يزل باكياً ، وقد أعجبه مادللته عليه ، وقد أمر لك بعشرة آلاف درهم ، فإذا بدرة مبدّرة قد دفعت إليه ، ودعاه أن يلقاه حيث كان واستقر به الدار . فحكى الواقدى أنه قضى دينه واتسع ، ثم إن الدهر أعضّـه ، فقالت له زوجته : إن وزير أمير المؤمنين قد سألك أن تصـير إليه . فرحل عن المدينة وأتى العراق ، فسأل عن خبر أمير المؤمنين فقالوا له هو بالرقة . فأراد الانصراف إلى المدينـة يائساً عن لقائه ، ثم عزم على الرحلة إلى الرقة وقد قلّت نفقته ، فلما ورد الرقة صعب عليه طلب الإذن على يحيى بن خالد وعزم على الرجوع إلى المدينة . فلقى يوماً صاحباً من أصحابه وهو بكار الزبيرى وقد ولاه أمير المؤمنين قضاء المدينـة فأدخله إلى يحيى بن خالد فأحسن عليه . فلم يزل الواقدى يمدح سخاء البرمكى . فما أحسن هذه الأخبار عمـا وقع له من مشاق الطريق ، والخوف والغم والتفرج بعد دخوله على الوزير . ولا شك أن الواقدى نفسه أخبر بها أصحابه ، وقد روى الحديث عنهم أحمد بن مسبّح ، وروى عنه حديثاً آخر مما حكاه الواقدى فى وقائع عمره . وهذه الحـكاية ليست فيما دارت عليه به تصاريف الأيام بل هى من الأحاديث عن التفاضل فى السخاء التى كثرت فى كتب الأدب . وقد جمعها الدارقطنى المحدث المشهور فى كتاب الأسخياء(١) ، ورواها المسعودى فى مروج الذهب(٢) عن ابن أبى الأزهر محمد

(١) انظر طبعة سليمان حسين فى : *Journal Asiatic Society Bengal* N.S. XXX, 1934 . N. XI
(٢) المطبوع على هامش تاريخ ابن الأثير (مصر ١٣٠٣) ج ٩ ص ٤٠

ابن مزيد الأديب والمؤرخ المشهور المتوفى سنة ٣٢٥[1]، عن أبى سهل الدارى . وقد أخذ هذا الحديث عن المسعودى : ابن خلكان فى كتاب الوفيات[2]، واليافعى فى مرآة الجنان (ج ٣ ص ٣٨) ، والمرتضى فى شرح كتاب الإحياء للغزالى (ج ٨ ص ١٨٣) ، ولعل ياقوتاً أيضاً أخذه عن المسعودى فى إرشاد الأريب (ج ٧ ص ٥٧) ، وإن لم يُسمّ إلا أبا سهل الدارى . واختلفت رواية أحمد ابن المسبح عما حكاه أبو سهل فى بعض الدقائق ، ولكن لا شك أن الواقدى نفسه حكاها لأصحابه . فقد عرف فى أخلاق الواقدى أنه كان من الأسخياء لا يُعنى بجمع الأموال وضبطها بل يطلق يديه بما ملك ، فضاقت حاله لما انتقل إلى بغداد فى أواخر أيام شعبان فشكت زوجته قصر اليد عن تهيئة حوائج العيد . وكان للواقدى صاحبان أحدهما من بنى هاشم ، فشكا إليه الواقدى ضيقه فأرسل إليه كيساً مختوماً فيه ألف درهم . فلما ورد الكيس بيته كتب إليه الصاحب الآخر يسأله عطاء لحوائج العيد، فأرسل إليه الكيس ، وبات فى المسجد يخاف عتاب زوجته . فلما رجع إليها وحكى لها ما صنع استحسنت ما كان منه ، ثم رد الهاشمى الكيس إليه وهو مختوم وقال : إنى كنت أرسلتُ لك كل ما فى بيتى لما سألتنى ، فكتبتُ إلى صاحبنا أسأله القرض فقبلتُ منه نفس كيسى . فعزم الأصحاب أن يفرقوا الدراهم ويعطوا زوجة الواقدى قسماً خاصاً لسخائها . وحكى ابن سعد أن يحيى بن خالد لما سمع ما وقع أعطاهم عطايا جزيلة . وحكى أبو سهل أن الخليفة المأمون جزاهم على سخائهم .

ونجد الحديثين مرويين عن الواقدى ، وهو يحدث عن نفسه فى كتاب الأسخياء للدارقطنى (ص ٨٩ — ٩٣) وفى تاريخ بغداد للخطيب (ج ٣ ص ١٤) ، وهما روياها عن أبى بكر محمد بن القاسم الأنبارى الأديب المتوفى

(١) انظر فهرست ابن النديم ص ١٢٧

(٢) طبعة مصر ج ١ ص ٦٤

(٣) انظر ما طبع من الحكايات فى ذيل كتابى G.A.L ص ٤٦

سنة ٣٢٨[1] . ولم يأخذ الخطيب الحديث عن الأنبارى نفسه بل من المعافا بن زكريا الجريرى ، ولعله رواهما فى كتابه « الجليس الصالح » غير المطبوع إلى الآن[2] . واختلف الحديثان عند الدارقطنى والخطيب فى كثير عما رواه ابن سعد والمسعودى ، فيظهر أن روايتيهما غير صحيحة ، فإنهما لم يحكيا شيئاً عن زيارة يحيى بن خالد المدينة وقالا إن الواقدى كان سمع مدح سخاء البرمكى ، وكان حناطاً بالمدينة ، وفى يده مائة ألف درهم للناس يُضارب بها ، فتلفت الدراهم ، فشخص إلى العراق يقصد يحيى ابن خالد ، فآنس الخدم والحجاب يسألهم أن يوصلوه إليه ، فقالوا : إذا قدم الطعام إليه لم يُحجب عنه أحد . فوجدنا فى الحكاية حيلة من حيل قصّاص العامّة تزيد تشوّق السامعين ، فإنه قال : لما رفع الطعام دنوتُ منه لأقبّل رأسه ، فلما صرتُ إلى الموضع الذى يركب منه لحقنى خادم معه كيس فيه ألف دينار ، فقال : الوزير يقرأ عليك السلام ويقول استعن بهذا على أمرك وعد إلينا فى غد . فأخذته وانصرفت ، وعدتُ فى اليوم الثالث فأُعطيت مثل ما أُعطيت فى اليوم الأول والثانى . فلما كان فى اليوم الرابع أُعطيتُ الكيس كما أُعطيت قبل ذلك ، وتركنى بعد ذلك أقبّل رأسه وقال : إنما منعتُك ذلك لأنه لم يكن وصل إليك من معروفى ما يوجب هذا ، فالآن قد لحقك بعض النفع منى . ثم أمر البرمكى غلامه أن يفرش داراً من دياره ويعطيه مائتى ألف درهم ويقضى دينه بمائة ألف ويصلح شأنه بمائة ألف ، وأمر بتجهيزه فشخص إلى المدينة فقضى دينه ، ثم رجع ولم يزل فى ناحيته .

فرأيتَ أن الرواية الثانية تختلف كثيراً عن الأولى . ويظهر أن الحكاية عن حياة الواقدى لم تثبت على أصلها ، وكانت تجرى على أفواه الرواة والقصّاص فرووها على ما ظنوا أنه يحسُن لدى السامعين .

(١) انظر فهرست ابن النديم ص ٧٥ ، وكتاب النثر الفنى فى القرن الرابع لزكى مبارك ص ٢٠٤

(٢) فى دار الكتب الظاهرية قطعة من كتاب المعافى (من المجلس الثامن والأربعين إلى المجلس الثانى والسبعين) مخطوط أدب رقم ٣٠ ، ولم أجد فيها هذا الحديث . (المنجد)

إبراهيم الموصلى

أما أخبار إبراهيم الموصلى ، أستاذ الموسيقى المشهور فى أيام الخليفة المهدى ، وابنه إسحاق التى حدثاها عن نفسهما فنجد فيها أسلوباً أكثر إتقاناً مما فى أخبار الواقدى . وقد رتبها حفيد إبراهيم حماد ، ورواها لمحمد بن مزيد المذكور . ورواها أيضاً أحمد بن إسماعيل عن عمه إسحاق ، ولم يصل إلينا إلا ما اختصر منها أبو الفرج الأصفهانى فى كتاب الأغانى (الطبعة الثانية ج ٥ ، ص ٢ ، وما بعدها) . ولا يظهر مما نجد فى كتاب الأغانى أ كانت أخبار إبراهيم مروية على حدة أم مع أخبار ابنه . حكى إبراهيم أنه فى شبابه سكن الكوفة يحصّل العلوم ولكنه لم يستتب فى المكتب ، فهرب إلى الموصل . وفيها صحب الفتيان واشتهى الغناء . ثم انتقل إلى الرى يتعلم الغناء الفارسى الذى كان مشهوراً فى أيام بنى أميّة وأخذه المغنّون بالمدينة . وحكى إبراهيم ما جرى له فى أوائل دخوله دار الخلافة لا يُخفى ما كان فيها من الفاحشة . وقد كان الخليفة المهدى أذن له فى مسامراته ليلتذ بغنائه . ولكنه نهاه أن يصاحب ابنيه موسى وهارون لخوفه أن يأخذا عنه ذوق الخمر والفسق . فلما بلغه أنه دخل عليهما وشرب معهما ضربه ثلاثمائة سوط ، وقيّده وحبسه . وهذه نبذة مما حكى عن نفسه(١) .

قال أحمد بن إسمعيل فى خبره ، قال عمى إسحق : فحدثنى أبى أنه كان مع موسى وهارون فى نزهة لهما ومعهم أبان الخادم ، فسعى بهما وبى إلى المهدى وحدثه بما كنا فيه ، فدعانى فسألنى ، فأنكرتُ ، فأمر بى فجُردتُ فضُربتُ ثلاثمائة وستين سوطاً ، فقلتُ له وهو يضربُنى : إن جرمى ليس من الأجرام التى يحل لك بها سفك دمى ، والله لو كان سرّ ابنيك تحت قدمى ما رفعتهما عنه ولو قُطِعتا ، ولو فعلتُ ذلك لكنتُ فى حال أبان الساعى العبد . فلما قلتُ له هذا ضربنى بالسيف فى جفنه فشجّنى به وسقطتُ مغشيا علىّ ساعة ، ثم فتحتُ عينى فوقعتْ على عينى المهدى فرأيتهما عينى نادم . وقال لعبدالله بن مالك : خذه إليك ! قال : وقبل ذلك تناول عبد الله بن مالك السوط من يد سلاّم الأبرشى فضربنى ،

(١) انظر كتاب الأغانى ج ٥ ص ١٦٠ ... (دار الكتب)

فكان ضرب عبد الله عندى بعد ضرب سلام الأبرش عافية . ثم أخرجنى عبد الله إلى داره وأنا أرى الدنيا فى عينى صفراء وخضراء [وحمراء] من حر السوط ، وأمره أن يتخذ لى شبيهاً بالقبر فيصيّرنى فيه . فدعا عبدالله بكبش فذُبح وسُلخ وألبسنى جلده لسكن الضرب ودفعنى إلى خادم يقال له أبو عثمان سعيد التركى فصيّرنى فى ذلك القبر ووكل بى جارية له يقال لها جشّة ، فتأذيتُ بنزّ عيساباذ(١) وبالبق بذلك القبر ، وكان فيه خلاء استريح إليه ، فقلتُ لجشّة : اطلبى آجرة عليها فحم وكندر يذهب عنى هذا البق . فأتتنى بذلك . فلما دخنت أظلم القبر علىّ وكادت نفسى تخرج من الغم ، فاسترحت من أذاه إلى النزّ فألصقتُ به أنفى حتى خف الدخان ، فلما ظننتُ أنى قد استرحتُ مما كنتُ فيه إذا حيّتان مقبلتان نحوى من شق القبر تدوران حولى بحفيف شديد ، فهممتُ أن آخذ واحدة بيدى اليمنى والأخرى بيدى اليسرى ، فإما علىّ وإما لى ، ثم كُفيتهما فدخلتا من الثقب الذى خرجتا منه . فمكثتُ فى ذلك القبر ما شاء الله ، ثم أُخرجتُ منه . ووُجهتُ إلى أبى عثمان الخادم أسأله أن يبيعنى جشة لأ كافئها عما أولتنى . ففعل ، فزوجتها من حاجب لى ولم تزل عندنا . ثم أخرجنى المهدى وأحلفنى بالطلاق والعتاق ، وكان يميناً لا فسحة لى فيها إلا أدخل على ابنيه موسى وهارون أبداً ولا أغنيهما ، وخلّى سبيلى . فلما مات المهدى وجلس موسى ، ولقبه الهادى ، على كرسى الخلافة لم يتجرأ إبراهيم أن يدخل عليه بل اختفى حتى طلبه الخليفة ، ومن ذلك الحين استقرّت حاله . وهو أول مغن لدار الخلافة . ونجد فى رواياته شيئاً مما يدل على رفقه وعلى كرامته . من ذلك ما حكى فى زيارة الشيطان بيته فأخذ عنه لحناً من أحسن ما غنى به(٢) . وظهرت كرامته فى حكايته عن لقائه امرأة سوداء بمكة(٣) وهى تبكى وتقول بيتاً على ذهاب زوجها إلى جدة لطلب المعاش ، فرحل

(١) محلة كانت بشرقى بغداد منسوبة الى عيسى بن المهدى . انظر معجم البلدان لياقوت ج ٣ ص ٧٥٢

(٢) دخلت هذه القصة (الأغانى ج ٥ ص ١٦٢) الى قصص ألف ليلة وليلة : طبعة مصر ١٣٠٦ ج ٣ ص ١٦٩ . وقدجعل صلاح الدين المنجد من هذه الحكاية مسرحية قصيرة فى كتابه ابليس يغنى ، دمشق ١٩٤٤

(٣) الأغانى ٥/ ٣١ (ساسى)

إبراهيم إلى جدة يبحث عن زوجها ، فوجده فى المرفأ ، فأعطاه ثلاثة آلاف درهم تكفيه مع زوجته لعشر سنين على أن يرجع إليها ولا يطلب المعاش إلا حيث هى مقيمة .

فلما مات إبراهيم كان ابنه إسحق رئيس المغنين ببغداد ، فحصل مالاً كثيراً ، وكان يعلم الجوارى الغناء ويبيعها ، ومع ذلك لم يزل يشتاق إلى تغيير حاله . فتفقه إلى أن زعم أنه حرى أن يتولى القضاء فى مصر من الأمصار ، ولكنه أبى أن يضيع لذة سماعه .

محمد بن مقسم

لم يبق إلى يومنا هذا ما رواه المقرئ محمد بن مقسم المتوفى سنة ٣٥٥ فى أخبار نفسه[١] . وجله حدث فيه عما لقيه من الفتن لاختلاف قراءته على القراء المشهورين . وأخباره لا تشبه أخبار الواقدى والموصليين بما يظهر فيها من الوقائع المهمة .

ابن سينا

وأما ابن سينا الفيلسوف المشهور المتوفى سنة ٤٢٨ فكانت حياته كثيرة التحول فإنه خدم بعض أمراء بلاد فارس فرأى اختلاف الدول ، وربما امتزج فى أمور السياسة ، ولكنه لم يحدث عنها بما كان يجب من الدقائق فلم يحرر إلا مختصراً فى شبابه تممه تلميذه الجوزجانى بتعداد تآليفه ، ونجد هذه الحكاية فى أخبار العلماء للقفطى[٢] ، وفى عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة[٣] . وقد كان البيهقى فى تتمة صوان الحكمة[٤] أتم ما وجد من ابن سينا نفسه بشىء ورد فى كتب ثانية . وكان أبو ابن سينا يخدم آل سامان ببخارى ، ومع ذلك كان يميل إلى الإسماعيلية الذين نشر اعتقادهم دعاة الفاطمية المصرية فى بلاد الشرق . لكن ابن سينا كان فى شبابه يأبى التقليد فلم يتأثر بما سمع من تذاكر أبيه وأخيه فى مذهبهم . وكان حصل علم القرآن

(١) الوافى للصفدى ج ٢ ص ٣٣
(٢) ص ٤٦٣
(٣) ج ٢ ص ٢
(٤) ص ٣٨

وبعض الأدب وهو ابن عشر سنين . فورد الناتلى المتفلسف بخارى ، فأخذ عنه علوم المنطق وما بعد الطبيعة . ثم قرأ كتاب أقليدس والمجسطى . فتعجب الناتلى مما حل من أشكال الكتابين . ولما توجه الناتلى إلى كركانج رغب ابن سينا فى علم الطب فوجده غير صعب . وبرز فيه فى أقل مدة حتى أخذ بعض الأطباء يقرأون عليه كتب الطب ، وكان يعالج المرضى ، فاشتهر وهو ابن ستة عشرة سنة حتى استفاد الأمير منصور السامانى بتجاربه . ومع ذلك لم يزل يشتغل بمسائل الفقه والكلام والفلسفة ، وكلما تحير فى مسألة تردد إلى الجامع وصلى وابتهل إلى مبدع الكل ففتح له المغلق ويسر المتعسر ، وكان يشتغل الليالى فى داره بالقراءة والكتابة فإذا غلبه النوم أو شعر بضعف عدل إلى شرب قدح من الشراب لتعود قوته . وتمم ابن سينا أخبار نفسه بتعداد ما ألف من الكتب فى شبابه ، ولم يحدث بعد ذلك ، إلا أنه بعد موت والده دعته الضرورة إلى تولى شىء من أعمال السلطان . فانتقل إلى كركانج ثم إلى نيسابور ومنها إلى باورد ومنها إلى طوس وإلى غيرها من مدن الشرق ، حتى ورد جرجان وفيها اتصل به أبو عبيد الجوزجانى ، وهو الذى أتم حكايته بما شاهد من أحواله ، وليس بكثير إلا ما عدد من تآليفه والمواضع التى ألفها فيها وبعض تجاربه عند أمراء الشرق . وكان ابن سينا ابن ثلاث وخمسين سنة لما أحس أن قوته قد سقطت ، وكان بذلها فى الأعمال واللذات . فمات بهمذان وقد أهمل مداواة نفسه . يقول : المدبر الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير ، ولا تنفع المعالجة . مات سنة ٤٢٨ .

ابن حزم

وشتان أحوال فيلسوف المشرق وما روى أحد معاصريه ، فقيه الأندلس المشهور ، ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ ، مؤلف الفصل فى الملل والأهواء والنحل وغيره من الكتب فى الفقه والكلام والزهد . كان أول تآليفه كتاب « طوق الحمامة » الذى يروى فيه ما رأى فى شبابه من آثار العشق والمحبة فى نفسه وفى بعض أصحابه ، فكان كتابه من أشهر المصادر فى أحوال أعلى أزمنة العرب فى الأندلس . ولد على بن حزم سنة ٣٨٤ بقرطبة . وكان أبوه وزيراً للخليفة هشام الثانى

ومدبرُ أموره المنصورَ العامرى . وكان آل ابن حزم من المولدين ، أصله من نسل القوط أو الايبيرية ولم يسلم منهم إلا أبو جده . ولعل ابن حزم ورث عن أجداده ما فيه من ثقافة الإحساس والفهم لحركات نفس النساء ، فازداد ذلك لما نشأ فى حرم أبيه يصاحب النساء من الأقرباء والإماء . ولما بلغ أشدّه وسار فى سن الذوق واللذة كان أبوه عُزل من الوزارة لما طرد محمد المهدى بن المنصور العامرى ، فتوفى أبوه سنة ٣٩٢ ، وهرب ابن حزم عن وطنه لما فتح البربر قرطبة ، فبلغه أن دار أبيه قد أحرق فهمّ بإعانة بنى أمية على أن يحكموا ، فلحق عبد الرحمن الرابع لما جعله أهل بلنسية خليفة ولكنه لم يفلح ، فإن عسكره انهزم فى بلاط غرناطة . وكان ابن حزم معه فأسر ولم يرجع إلى وطنه إلا سنة ٤١٠ . وكانت قرطبة فى يد القاسم الحمودى أمير مالقة ، فلما طرد القاسم تولى الأمر عبد الرحمن الخامس واستوزر ابن حزم فإنه كان يماثله ، ميّالاً إلى الأدب ، فلم يستقر أمره إلا سبعة أسابيع ، فقتل عبد الرحمن وأُسر ابن حزم ، فيأس بعد ما أطلق عن أم وطنه ، فنزل شاطبة ، وفيها ألف حكاية شبابه يصف الحب ومعانيه وأعراضه ، وسمّاها بطوق الحمامة ، وهو من أحسن التآليف فى الآداب العربية . ولكن علماءها لم يعتنوا به كثيراً فلم تظهر إلى زماننا هذا إلا نسخة واحدة نشرها بعض أهل الشام ، فعرف المستشرقون قيمة هذا الكتاب خصوصاً لحل مسألة تأثير الشعر العربى فى غزليات الفرنج فى العصور الوسيطة . ولعل النسخة الشامية مختصرة . ولعل بعض المصنفين المتأخرين قد استفادوا برواية أتم منها ، فإن لسان الدين الخطيب حدّث فى تاريخ الأندلس (طبع رباط ١٩٣٤ ، ص ١٢٤ — ١٢٦) أن ابن حزم رأى بنفسه رسوم دور أهله ببلاط مغيث فى الجانب الغربى من قرطبة وقد امحت وطمست أعلامها ، ولكن ابن حزم قال فى طوق الحمامة إن بعض الواردين من قرطبة أخبره بما رآه من الخراب . ولعل ابن الخطيب كان استفاد من كتاب سابق لابن حزم اختصره فى طوق الحمامة ، أو لعله قرأ نسخة أتم من التى نشرت . ويظهر مما قيل فى تصنيف الرسالة أنه لا يحكى فيها دقائق حياته على تواتر الأيام بل

يذكر تجارب نفسه فترى نشوء قواه الروحانية وإحساسه ، ولم يوجد فى آداب المتأخرين كتاب يُماثل طوق الحمامة على كثرة التقليد فى تصانيفها ، ولذلك بقى كالدرة اليتيمة .

على بن زيد البيهقى

وأما علماء العصور بعد المائة الخامسة فقد كثر بينهم من أخبرنا عن تحصيله العلوم وتصانيفه ، فلنذكر منهم بعض الأماثل ، فقد أخبر عن نفسه على بن زيد البيهقى المتوفى سنة ٥٦٥ ، مؤلف تاريخ حكماء الإسلام ، ووشاح الدمية فى شعراء عصره المشهور بتاريخه المسمى بمشارب التجارب (انظر كشف الظنون ، طبع استامبول ، ج ٢ ، ص ١٦٤٦) الذى ضاعت نسخه ، ومنه نقل الرواية العلاّمة ياقوت فى إرشاد الأريب (ج ٥ ، ص ٢٠٨) فقد أخبر البيهقى عما جرى له إلى أن بلغ تسعاً وأربعين سنة ينمّق الحكاية بمختار الألفاظ ، وقد بدأها بنسبه يرفعه إلى آدم ، ومن أسلافه خزيمة بن ثابت ذو الشهادتين من أصحاب رسول الله الله صلى الله عليه وسلم (طبقات ابن سعد ، ج ٤ ، ص ٦١) ، فهو من أشرف بيوتات الإسلام ، وقد نزل أهله قصبة سابزوار ، من ناحية بيهق ، فى نواحى نيسابور ثم رحلوا إلى ششتمذ من قرى تلك الناحية ، وكان لأبيه فيها ضياع . وتعلم فى شبابه لغة الفرس وبها صنف تاريخ بيهق المشهور ، وكتاب حصص الأصفياء فى قصص الأنبياء على طريق البلغاء ، وكتاب الرسائل ، وكتاب عقود المضاحك ، وكتاب خصائص الكبراء . ولم يبق منها أثر إلا التاريخ ، ومع ذلك فقد حصل علوم العربية فى الآداب والأحكام والحكمة والحساب . وافتخر بأنه سمع الحديث فى ثمانين بلدة عن ألف ومائتى محدث ، وله شعر أورد بعضه فى كتاب الوشاح ، وكان متكلا على غنى أهله ، فكان يشتغل بالتصنيف . ولم يتول منصباً إلا مرة ، فإن صهره ، وهو والى الرى ، ولاه سنة ٥٣١ قضاء بيهق ، فبخل بزمانه وعمره أن ينفقه فى مثل هذه الأمور ، ورأى ما رآه قبل شريح قاضى عمر بالكوفة أن نصف أهل بلده كرهوه ، فاعتزل عنه وانتقل فى خراسان من قصبة إلى قصبة إلى أن ألقى العصا فى نيسابور سنة ٥٤٩ ، وأكرمه أهلها وأكابرها ، وكان يعقد المجلس فى يوم الجمعة بجامعها القديم

يوم الأربعاء فى مسجد المربّع ، وفى يوم الاثنين فى مسجد الحاج ، ولم يرجع إلى بلده إلا مرّة فإنه لما عاد إلى بيهق سنة ٥٣٦ أزعجه فيها حسد الأقارب فخرج منها خائفاً .

ابن الجوزى

ومن معاصريه عبد الرحمن بن الجوزى الحنبلى البغدادى المتوفى سنة ٥٩٧ . صنف أخبار نفسه فى الرسالة المسماة بلفتة الكبد فى نصيحة الولد التى يوصى بها ابنه أن يقلده فى حياته . وكان ابن الجوزى من الأشراف ، كالبيهقى ، يرفع نسبه إلى أبى بكر الصديق ، وكان فى شبابه اعتزل عن الدنيا وانصرف إلى تحصيل العلوم ، فباع ما ورث عن أبيه من العقار ليشترى الكتب من ماله ، وكان يتعصب فى تصانيفه لمذهب أحمد بن حنبل أشد التعصب ، فعارضه كثير من أصحاب المذاهب الأخرى . وكان يعقد مجالس الوعظ فاشتهر بها فى دار الخلافة . ولما ورد ابن جبير الرحالة الأندلسى بغداد سمع وعظاً له بين يدى الخليفة وحرمه ، وافتخر فى أواخر اللفتة . أنه دعا أكثر من مائة ألف رجل إلى سبيل الله ، وأوصى أكثر من عشرة آلاف شاب بالاعتزال عن لذات الدنيا . وكان لا يدخل طريق المتصوفة ، فلا نجد فى أخباره شيئاً من أحوالهم .

الحكيم الترمذى

وأما أخبار الصوفية منذ المائة الرابعة فكثير فيها ذكر أحوالهم الباطنية على حكاية ما جرى لهم فى حياتهم الظاهرة ، ولم يبق لنا من أخبار المتصوفة القدماء عن أنفسهم إلا أخبار الحكيم الترمذى المتوفى سنة ٢٨٥ فى نسخة واحدة كانت لإسماعيل صائب أفندى الاستانبولى ، وهى الآن فى مكتبة (فاكلتة) اللغة والتاريخ والجغرافية فى أنقرة ، ولم تطبع إلى الآن . وأما المتأخرون فذكروا أخباراً عن رياضتهم

ابن عربى

وحالتهم وخوارق العبادة ومنهم خصوصاً ابن عربى الصوفى المشهور المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، وقد أخبر عن نفسه فى رسالة فى مناصحة النفس ، وفى مواضع كثيرة من الفتوحات المكية فهو غير خارج عن دائرة المقامات والتجليات .

ولكن ظهر للمسلمين مَنْ أخرجهم عن مخاوف التعارض بين أهل الاعتقاد التقليدى والمكاشفات الماحية لحدود الدين ، وهو أكبر المتكلمين فى العصور الوسطى محمد الغزالى . وقد ترك لنا أخباراً عن نفسه متقنة أحسن الإتقان . وكان

الغزالى من أشهر فقهاء زمانه يدرس فى المدرسة النظامية ببغداد من سنة ٤٨٤ إلى سنة ٤٨٧ ، وصنف كتباً فى الفقه مشهورة إلى الآن ، ولم يكتف منذ شبابه بتقليد مشايخ مذهبه بل كان يجتهد بنفسه ، فاستغرق فى طلب الكلام والفلسفة ، وعندما قتل صاحبه الوزير نظام الملك سنة ٤٨٥ ، قتله بعض الباطنية ، أخذ يقرأ كتبهم وورد عليهم برسالتين يقرر بأن ما قالوا فى الإمام الغائب ووجوب الطاعة له ولدعاته يخالف اعتقاد الإسلام كل الاختلاف ، وكان بذل قواه لقراءة كتب أصحاب المذاهب والنحل ، فيأس من إدراك المعرفة الصحيحة لما رأى تناقض الاعتقادات ، فاعتزل عن التدريس واستناب به أخاه ، وقصد بيت الله الحرام فى ذى الحجة ٤٨٨ ، فدخل دمشق سنة ٤٨٩ فلبث فيها أياما يسيرة على قدم الفقراء ، ثم توجه إلى بيت المقدس فجاور به مدة ، ثم عاد إلى دمشق واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع ، فلما ظهر صيته وسأله العلماء أن يعقد لهم مجلساً فارق دمشق وأخذ يطوف فى البلاد ؛ فدخل الديار المصرية ، ثم توجه إلى الإسكندرية يزور المشاهد والترب والمساجد ، يروض نفسه ويكلفها مشاق العبادة ، ثم رجع إلى بغداد وعقد بها مجالس الوعظ ، وقد كان صنف فى هذه السنين كتابه فى إحياء علوم الدين ، وحدث به فى أوائل سنة ٥٠٠ وقد تولى فخر الملك ابن نظام الملك ولاية وطنه خراسان للسلطان محمود ، فدعاه إلى المدرسة النظامية بنيسابور ، فأطاعه الغزالى ، وصنف رسالته « المنقذ من الضلال » يبين ما دعاه إلى الرجوع إلى التدريس بعد ما ترك رذائل الدنيا وراء ظهره ، ويحكى عن تجاربه من تفقهه فى الشباب والشكوك التى تورط فيها بقراءة كتب الفلاسفة والباطنية إلى أن استراحت نفسه فى طريقة المتصوفة .

ألف الأستاذ هنريك فريك H. Frick سنة ١٩١١ رسالة يشبه فيها المنقذ من الضلال بكتاب شيخ النصارى المشهور أوغستين فى أحوال نفسه[1] ، وتبعه فى ذلك أمين الريحانى سنة ١٩٢٣ فى كتابه « نور الأندلس » . ولكن رغم تشابه كتابى

---

(١) *Augustini Confessiona* .

الغزالى وأوغستين فى غرضهما ، فشتان ما بينهما فى إدراكه . فإن أوغستين النصرانى كان استغرق فى خصائص المسيح فوجد فيها شرف النفس النصرانية الجديد ، ولكن الغزالى لم يخرج عن فرائض الإسلام بعد ما سلك سلوك الزهاد واطلع على حالات المتصوفة . وأظهر أوغستين ذخائر حياته الباطنية لقراء كتابه يعظهم أن يتبعوه فى سبيله ، ولكن الغزالى لم يقصد فى تصنيفه إلا اعتذاره فى رجوعه إلى الدنيا ، وكان المؤلف النصرانى نمق حكايته بصفات مخالفيه وتناقضهم ، ولكن الغزالى لم يرتب كتابه على درجات حياته الظاهرة بل على درجات التمييز بين الملل والنحل والطريقة الهادية إلى أصح الديانات ، فتبع كثير من المؤلفين كتاب أوغستين فى المغرب فى ذكر أخبار أنفسهم ولكن المنقذ بقى واحداً فى جنسه .

أسامة ابن منقذ

ولم يكن العلماء وحدهم هم الذين صنفوا فى أخبار أنفسهم ، فى المائة الخامسة نجد رجلين من أهل الدنيا فعلا ذلك : أولهما الفارس أسامة بن منقذ المتوفى سنة ٥٨٤ . كان والده أمير شيزر ، وهو حصن على العاصى فى شمال الشام . وكان أسامة قد أخذ فى شبابه علم الأدب عن معلم مشهور ، وقال شعراً جيداً ، وصنف كتاباً فى الأدب ، وأشهر تآليفه « كتاب الاعتبار » صنفه وهو ابن تسعين سنة ، ونقل فيه كثيراً مما رآه فى عمره الطويل من الأمور وما حمل نفسه عليه من المخاوف . وكان أبوه يدافع عما ورث عن أجداده كثيراً من أمراء الإسلام والنصارى أهل الصليب وخصوصاً الباطنية ؛ فإنهم حاصروا حصن شيزر سنة ٥٠٨ وكادوا أن يفتحوه ، فضجر والده واعتزل الإمارة واستناب أخاه عز الدين أبا العساكر ، فخرج ابنه أسامة عن وطنه سنة ٥٣٣ ، وبالحكاية عن خروجه ابتدأ كتابه . ولم يبق لنا منه إلا نسخة واحدة ، وهى ناقصة الأوائل ، ولم يذكر أسامة شيئاً عن تسع السنين التى خدمها قبل ذلك عند الأمير أتابك زنكى فى الموصل ، وقال قليلا فى ثمانى السنين التى أقام بها فى دمشق وشهد عدة حروب ، ومنها سار إلى مصر وشهد فيها الحروب بين بنى فاطمة وأعدائهم فى الديار المصرية بينهم وبين أهل الصليب فى فلسطين . وما نظم أسامة ما جرى له على تواتر الأيام ، بل حكى عن الاعتبارات على ما خطر بباله من

بلايا نفسه وما سمع من غيره ، ومع ذلك لم يفتخر بشجاعته ، وإن ذكر كثيراً من صنائع عجيبة رآها فى أصحابه ، ومدح شجاعة النساء من أقربائه ، ومنها ما حكاه عن محاصرة الباطنية شيزر : فإن أحد بنى عمه كان قد هم أن يهرب من الحصن ، فدخلت قريبة له عليها زردية وخوذة ومعها سيف وترس ، فوضعت الخوذة فقالت له : أى شىء نويت تعمل ؟ قال : آخذ ما قدرت عليه وأنزل من الحصن بحبل وأعيش فى الدنيا ، قالت : بئس ما تفعل ، تخلى بنات عمك وأهلك للحلاجين وتروح ، أى عيش يكون عيشك إذا افتضحت فى أهلك وانهزمت عنهم ؟ اخرج قاتل عن أهلك حتى تقتل بينهم ، فعل الله بك وفعل . فمنعته من الهرب ، وكان من الفرسان المعدودين بعد ذلك . وفى بعض تلك الأيام أخذت والدته أختاً له وأجلستها إلى روشن يشرف على الوادى وجلست إلى بابه وقالت إذا رأيت الباطنية قد وصلوا إلينا رميتها إلى الوادى ، فأراها قد ماتت ولا أراها مع الفلاحين والحلاجين مأسورة .

وحكى أسامة أيضاً كثيراً من عادات الفرنج وأخلاقهم فإنه كان يصاحبهم منذ شبابه ، وأعجبه ما رأى من تعصبهم لدينهم . وكان أبوه قد دعا أسيراً منهم فى شيزر إلى الإسلام وزوجه امرأة من قوم صالحين ، فهرب ذلك الرجل مع زوجته وولدين له إلى أفامية ، وهى فى يد الفرنج ، وتنصر هو وولداه بعد الإسلام والصلاة والدين ، وكان أبوه أرسل جارية ممن غنم من الفرنج إلى الأمير مالك بن سالم صاحب قلعة جعبر سهماً من الغنيمة ، فأعجبته واتخذها لنفسه ، فولدت له ولداً سماه بدران . فجعله أبوه ولى عهد ، ثم كبر ومات أبوه فتولى بدران البلد والرعية وأمه الآمرة الناهية . فواعدت قوماً وتدلت من القلعة بحبل ومضى بها أولئك إلى سروج ، وهى إذ ذاك للأفرنج ، فتزوجت بإفرنجى إسكاف وابنها صاحب قلعة جعبر . وذكر أسامة أن كل من هو قريب العهد بالبلاد الأفرنجية أجفى أخلاقاً من الذين قد تبلدوا وعاشروا المسلمين ، فإنه كان يزور بيت المقدس وهى فى أيدى النصارى ، وكان له أصدقاء من الداوية يخلون له مسجداً صغيراً قريباً من المسجد الأقصى يصلى فيه ، فهجم عليه يوماً ، وهو يصلى ، واحد من الأفرنج ، ورد وجهه إلى الشرق قائلا : كذا صل . فدخل

عليه الداوية وأخرجوا الرجل واعتذروا إليه قائلين : هذا غريب وصل من بلاد الفرنج فى هذه الأيام ، وما رأى من يصلى إلى غير الشرق . وأخذ أسامة على النصارى ما رأى عندهم من عدم النخوة والغيرة ، فقد كان الرجل منهم يمشى هو وامرأته فيلقاه رجل آخر يأخذ يد المرأة ويعتزل بها ويتحدث معها ، والزوج واقف ناحية ينتظر فراغها من الحديث ، فإذا أطالت الحديث تركها مع المتحدث ومضى إلى شأنه .

وذيل أسامة كتابه بباب فى أخبار الصالحين وما شهد من عجيب العلاجات ، وبفصل مما حضره من الصيد والقنص والجوارح . وقد كان أسامة فى نفس كتابه حكى كثيراً مما شاهد فى الحيوان خصوصاً الخيل ، وذكر أن فيها الصبور كالرجال وفيها الخوّار . وكذلك فإنه رأى فى دمشق جرو أسد قد رباه سباع ، انهزم لما حمل عليه خروف ينطحه .

وتُشابه ذكريات أسامة ، فى كثير من أقسامها ما حكاه لبانيوس المؤلف الأنطاكى فى كتابه المشهور الذى قصّ فيه كثيراً من دقائق حياة أهله ، والأمراض التى أصابتهم ، وما شهد من أمور الجن والسحر . ومع ذلك فقد كثرت فى كتاب أسامة أخبار تدل على أحوال أهل زمانه ، فلذلك اهتم به العلماء وطبع مرتين فى أوروبة وأمريقة ، وترجم إلى الإنكليزية والفرنسية والألمانية والروسية .

عمارة اليمنى

ومن معاصرى أسامة : عمارة بن على الحكمى . صنف كتاباً فى سيرة حياته نمقه بالألفاظ الشاذة وبالسجع ، لكنه لم يأت بما يشابه كتاب أسامة من الأخبار المهمة . ولد عمارة فى حدود سنة ٥١٥ فى مدينة مرطان من وادى وصاع فى تهامة اليمن ، فطلب العلم منذ سنة ٥٣٢ فى مدينة زبيد ، فنزلها أديباً يشتغل بالتجارة . فلما حج سنة ٥٤٩ سيّره قاسم بن هاشم ، صاحب مكة ، رسولا إلى الديار المصرية ليخبر الخليفة الفائز بن الظافر والوزير الصالح بن رزيك بأنه قد ولى الإمارة . ولما حج عمارة سنة ٥٥١ أعاده القاسم فى رسالة إلى مصر ، فاستوطنها ولم يفارقها . وكان يصاحب الصالح وغيره من أمراء الدولة الفاطمية . فلما وصل السلطان صلاح الدين الديار

المصرية مدحه ومدح جماعة من أهل بيته ، ولكنه لم يزل محباً للفاطميين . فاتفق هو وجماعة من الأمراء على مكاتبة الفرنج واستدعائهم لإعانتهم على إجلاس ولد العاضد على عرش آبائه ، فكُشف سرهم ، وأفتى فقهاء مصر بقتله وقتلهم . فصلب سنة ٥٦٩ . وقيل إن سبب صلبه مديح قاله فى آل فاطمة . وكان عمارة صنف كتاب « النكت العصرية فى أخبار الوزراء المصرية » وحكى فيه كثيراً مما شاهد بنفسه ، وروى القصائد التى قالها فى مدح الأمراء والوزراء ، أما أوائل كتابه فأخبر فيها عن نسب أهله ، وهم من شرفاء البدو لم يختلطوا قط بأهل الحضر ، وافتخر خصوصاً بمروءة عمه وخاله وهما من أكرم مشايخ العرب ، وحكى كثيراً من حروب القبائل فى بلاده . ولما نزل مدينة زبيد اشتغل بالتجارة وربح كثيراً لما كان من المحبة بين صاحب مرسى عدن وبين سلطان زبيد ، فكان ينقل من المتاع ما مُنع إدخاله من بلد إلى بلد . ولم يخل كتابه من حكايات عن صنائع فاحشة غير هذه ، منها أنه حج مرة بسيارة زوجة أمير زبيد وقد كانت فى أوائلها جارية مغنية ، فعشقها الأمير فوجد ليلة وهو يطوف فيما حول مبيت السيارة جملا ضل وعليه هودج . فرأى فيه رجلى امرأتين وبها خلاخل ذهب فنزع الخلاخل عن الرجلين واختفى قريباً ينتظر ، إلى أن جاء عبد يقود الجمل إلى المبيت . فسمع فى الصباح منادياً يعد عطية لمن يرد الخلاخل . فاستأذن على السيدة وأرضاها برد ضالتها . وبعد أن أخبر عن عزمه على استيطان مصر خرج فى حكاياته عن نسق التاريخ . فلا نعلم كثيراً عن محاولات زمانه فإنه اكتفى فى كتابه بإنشاء قصائده ، وبمدح الأمراء على عطاياهم الجزيلة وآخر ما رواه أبيات فى مدح خادم من خدم الوزير شاور ، ولعله لم يتم كتابه واختطفه الموت .

أما أمراء الإسلام فليس فيهم من ترك حكاية عن صنائعه مثل كتاب قيصر فى محارباته فى بلاد الجليين ، أو ذكريات أوغستوس عن تدابير ملكه فى آبدة أنقرة . وقد صنف من أهل الإسلام بابر ابن حفيد الأمير تيمور ، فاتح بلاد الهند ، ذكريات أعماله . ولكنه ألفها باللغة التركية . وأما المؤلفون بالعربية فنذكر منهم أبا الفداء الأيوبى صاحب حماة ، فإنه حكى ما شاهد وما تولى من أمور السياسة فى تاريخه الكبير .

أبو الفداء

وقد جمع العلامة الفرنسى Barbier de Meynard هذه الحكايات وترجمها إلى الفرنساوية فى المجلد الثانى من Recueil des Historiens des Croisades وكانت حياة أبى الفداء كأسامة مملوءة منذ شبابه بالغوغاوات ، ولكنه جلس فى أواخرها على كرسى آبائه بحماة ، وقد ترجم أبو الفداء لنفسه كما ترجم لمعاصريه من الأمراء المماليك المجلوبة من بلاد قفجاق والقوقاس ، وإن فضل عليهم كثيراً بنسبه وأدبه . أول ما شاهد من الحروب محاصرة مرقب حصن الصليبية ، وكان ابن ١٢ سنة يجرى مع أبيه محمود المظفر قائد الجند الحموى فى العساكر المصرية . وكان أبو الفداء أخذ العلوم عن جمال الدين محمد بن سالم بن واصل قاضى القضاة بحماة ، وترجم له أبو الفداء فى سنة وفاته وهى ٦٩٧ . وهو مصنف الرسالة الانبرارورية فى المنطق ، ألفها لمنفريد ملك صقلية وقد ورد عليه رسولا لبيبرس سلطان الديار المصرية سنة ٦٦١ . ثم أخبر أبو الفداء عن وفاة والده ، وقد بلغ من العمر إحدى وأربعين سنة ، وكان مرضة حمى محرقة ، وكان غاوياً برمى البندق ، فأراد يوماً أن يرمى النسر فقصد جبل علاروز المطل على قسطون ، وكان ذلك فى شدة الحر فعمل من أغصان الشجر كوخاً يجلس فيه ، ومعه أبو الفداء ومملوك له ، فلم يقدر على رمى النسر ، وعادوا إلى حماة فمرض الثلاثة وتوفى الوالد ، وأبو الفداء منقطع عنه بسبب مرضه ، فتخالف أخواه فى النيابة عن والدهم ، فوكل سلطان مصر المملوك قرا سنقر بنيابة السلطنة بحماة ، فنزل بدار الملك المظفر ، فقام أبو الفداء وأخوته بوظائف خدمته . وسار أبو الفداء فى عسكره لبعض الغزوات . ثم استناب السلطان بعده الأمير كتبغا . واشترك أبو الفداء فى قتال التتر ، ثم وعده السلطان بأن يقيمه بحماة ، ولكن تأخر الوفاء بالوعد لأن السلطان كان يدارى بعض الأمر . ثم تصدق عليه سنة ٧٠٩ بحماة ومعرة النعمان وبارين . ولكنه اعتزل عن معرة النعمان لبعض الأمراء المعارضين له ، ومع ذلك لم يبسط قدرته فى بلاده فتسلى عن نقصان القدرة بحسن الهيئة ، وربما ذكر ما ألبسه السلطان فى زياراته مصر من الخلع وما أعطاه من الخيل بسرجها ولجمها . وقد ذكر أن السلطان لما عزم على الرحلة إلى الحجاز سنة ٧١٣ أعطاه

ألف دينار عيناً برسم النفقة ، وأجاز له أن تسير جماله حيث شاء قدام المحمل أو بعده على ما يراه ، فقابل هذه الصدقات بمزيد الدعاء . فلما خدم السلطان خدمة تامة شكره عليها بأن يشاركه فى شعار السلطنة ، فذكر أبو الفداء ما شاهده فى ذلك من الرسوم ، فركب حصاناً كامل العدة ، وركب إلى القلعة ومعه كثير من الأمراء ، فلما وصل ألى قرب باب القلعة نزل وقبل الأرض للسلطان وكذلك قبلها لما حضر بين يديه . ولم يذكر أبو الفداء من حوادث السنين الأخيرة فى سلطنته إلا أسفاره إلى ديار مصر ، وأنه زار سنة ٧٢٨ القدس الشريف والخليل بعد ما طلب إذناً من السلطان .

ابن خلدون

ألف علماء العصور بعد المائة السابعة رسائل كثيرة فيما شاهدوا فى تحصيلهم وما تولوه من وظائف ، فلنذكر منهم ابن خلدون علامة المغرب المشهور فإنه أخبر فى أواخر كتابه « عنوان العبر وديوان المبتدأ المعتبر والخبر » ما شاهد فى عمره ، وأضاف إلى حكايته عما جرى له كثيراً من أخبار ماضى أهله والأشعار التى قالها هو أو بعض معاصريه ، وأظهر غلبته على أصحابه فى كل ما رواه . وابتدأ حكايته بنسبه الذى يرفعه إلى بيت من عرب حضرموت كانوا من أقيالها . وقد نزل جده خلدون بقرمونة فى بلاد الأندلس ، ثم انتقل إلى أشبيلية . وكانت لأهله فى ناحيتها ضياع خصبة . ولما ورد أشبيلية سنة ٧٦٣ رسولا من محمد النصرى صاحب غرناطة إلى ملك النصارى المتسلط عليها وعده هذا أن يرد إليه ضياع أهله إن أراد أن يخدمه ، وكان أهله خرجوا من أشبيلية لما تسلط عليها النصارى ، وانتقلوا إلى سبتة من بلاد المغرب ، ومنها انتقل أبوه إلى تونس حضرة بنى حفص ، وفيها حصل العلوم ، وخدم الأمير وهو ابن احدى وعشرين سنة ، ولما وقعت الفتنة بتونس خرج منها ودخل بسكرة ، ومنها دعاه ابن عنان فى بنى مرين ليوليه الوظائف فى مدينة فاس . فتحولت به الأحوال فى مدة عشرين سنة ، ثم اعتزل عن الأمور السياسية ونزل قلعة ابن سلامة ، وهى لشيخ من مشيخة العرب ، فصاحبه واشتغل بتأليف التاريخ الكبير ، وعاد إلى تونس سنة ٧٨٠ ، وفيها صنف تاريخ البرابر ، وسار

سنة ٧٨٤ إلى المشرق فاستوطن القاهرة يدرس ويؤلف ، وولاه السلطان برقوق قضاء القضاة المالكية ، فاعتزل بعد سنتين ونزل ضيعة فى بلاد فيوم ، ومنها حج سنة ٧٨٩ ، وأتمّ حكاية عمره سنة ٧٩٧ يدعو على السلطان برقوق . ثم رده السلطان الناصر بعد موت برقوق إلى وظيفته سنة ٨٠١ ، واعتزل عنها مراراً ، إلى أن توفى فى ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨ وهو يتولى القضاء ، فكانت حكاية ابن خلدون من أهم ما صنف علماء العربية فى أحوالهم .

طه حسين

ولنتمم ما ذكرنا فى هذا الفن بما ألفه العلماء المعاصرون فى هذا الغرض ؛ فقد ألف طه حسين ، وكان من مشاهير أساتذة جامعة فؤاد الأول بمصر ، حكاية صباه سنة ١٩٢٦ ، وسماها « الأيام » . ولعله أخذ بعض أسلوب كتابه عما حكى المؤلف الفرنسى A. Daudet فى كتابه المشهور Le Petit chose ، فإن طه حسين أحب الآداب الفرنسية بعد أن درس فى باريز . والأيام سيرة بارعة ، ولعلها الوحيدة من نوعها فى الأدب العربى المعاصر . وقد حكى فيها ما لقى من رأفة أهله به وعونهم له بعد أن فقد بصره . وحكى كيف حفظ القرآن وبعض المختصرات ، وكيف كان يلتذ بسماع حكايات العامة التى كان يرويها بعض القصاص لأبيه ولأصحابه . فلما بلغ الثالثة عشرة من عمره تبع أخاً له إلى الأزهر ، فشدا من العلم فى الأزهر على طريقة السلف ، وشارك طلبة العلم فى ضيق العيش . والكتاب صورة نادرة لطفولة رجل فذ . وقد طار صيت الكتاب فى الآفاق ، وكان من أشهر ما نُشر فى الأدب العربى الحديث ، وترجم إلى الألمانية والإنكليزية والفرنسية والروسية والصينية(١) .

محمد كرد على

وكان العلامة الدمشقى المشهور رئيس المجمع العلمى العربى محمد كرد على ، قد قص ما جرى له إلى سنة ١٩٢٨ فى أواخر الجزء السادس من كتابه « خطط الشام » ، فعاد يجدد الرواية فى المذكرات ، وقد طبع الجزء الأول منها بدمشق فى سنة ١٩٤٩ . وهى أوسع ما صنف متكلم بالضاد عن نفسه ومعاصريه بجرأة نادرة .

(١) وترجم الكتاب إلى الأسبانية أخيراً ، ترجمه غرسية غومث . (المنجد)

وقد أحسن فى الحديث عن شبابه وحياة أهل بلده فى طمأنينة الأيام قبل أن يعمل بالسياسة بعد الحرب الأولى .

ثم غيَّر مذهب القلم فى الرواية عما جرى له بعد دخوله فى الصحافة وانتقاله منها إلى السياسة والبحث . وأكثر فى ذكر صفة من لقيه من رجال القلم والسياسة من العرب والترك وأهل الغرب ، فصوَّر صورة كثيرة الألوان عن حياة الشام ومصر قبل الحرب وبعده ، وعما رآه فى أسفاره فى بلاد الغرب ، فليستفد منه من أراد تصنيف تاريخ السياسة والاقتصاد فى الشرق ، ثم رجع إلى نفسه فى الباب الأخير يخبر عن تآليفه من ترجمة روايات فرنسية ومن بنات قلمه الجليلة المشهورة فى تاريخ العرب وحضارتها ، فكتابه جدير أن يُشبَّه بمذكرات أهل العلم المشهورة فى بلاد الغرب(١) .

هاله (ألمانية)
١٩٥٢

كارل بروكلمن

(١) نذكر هنا ما فات الأستاذ بروكلمن ذكره .
فقد صدر من مذكرات الأستاذ كرد على أربعة أجزاء فى دمشق . وخلف - رحمه الله - جزءاً خامساً ما يزال مخطوطاً .
وصدر كتاب حياتى للمرحوم الأستاذ أحمد أمين .
وقد كَتبَ فرنتس روزنتال Franz Rosental فى هذا الموضوع مقالة طويلة بعنوان « التراجم الذاتية للمؤلفين العرب » ونشرها فى مجلة Orientalia سنه ١٩٣٥
وقد لخص الدكتور عبد الرحمن بدوى هذه المقالة وتوسع فيها ونشر بحثه هذا فى كتابه « الموت والعبقرية » القاهرة سنة ١٩٤٥ . ويستحسن الرجوع الى هذا البحث بالإضافة إلى دراسة الأستاذ بروكلمن هذه . (المنجد)

قائمة مؤلفات الأستاذ بروكلمن الرئيسية[1]

(١) تلطف فنقل لنا هذه القائمة من اللغة الألمانية صديقنا الدكتور يورج كريمر الأستاذ المساعد فى جامعة توبنجن بألمانية . أما القائمة نفسها فنحن مدينون بها لصديقنا الأستاذ الجليل هـ . ريتر . فلهما الشكر . (المنجد)

١٨٩٠

١ — العلاقة بين كتاب الكامل فى التاريخ لابن الأثير وكتاب أخبار الرسل والملوك للطبرى . رسالة الدكتوراة — جامعة ستراسبورغ .

١٨٩١

٢ — ديوان لبيد مترجم عن طبعة ڤينا ومزود بحواشٍ — القسم الثانى من ديوان لبيد المنشور وفقاً لمخلفات الدكتور أ . هوبر — طبع فى ليدن .

١٨٩٣

٣ — كتاب تلقيح فهوم أهل الآثار فى مختصر السير والأخبار ، تأليف عبد الرحمن أبى الفرج ابن الجوزى . رسالة الأستاذية — جامعة برسلو .

٤ — الكلمات اليونانية الدخيلة فى الأرمنية — مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG المجلد ٤٧ ص ١ — ٤٢ .

١٨٩٥

٥ — المعجم السريانى . مطبوع فى برلين .

٦ — كتاب الوفا فى فضائل المصطفى عن مخطوط ليدن — مطبوع فى ليبتسك .

٧ — الترجمة الأرمنية عهد الجيوبونيكا Peogonica — المجلة البيزنطية مجلد ٥ ص ٣٨٥ — ٤٠٩ .

١٨٩٨

٨ — تاريخ الآداب العربية ، المجلد الأول ، طبع فى ڤيمار .

٩ — رسالة فى لحن العامة للكسائى ، مجلة الدرسات الأشورية AZ مجلد ١٣ ص ٢٩ — ٤٦ .

١٠ — فى قواعد علم النبر والعروض فى اللغة السريانية — ZDMG مجلد ٥٢ ص ٤٠١ — ٤٠٨ .

١٨٩٩

١١ — الآجرومية السريانية . طبعت فى برلين .

١٢ — فى مؤلفات ابن المقفع المختصة بعلم البيان والبلاغة — ZDMG مجلد ٥٣ ، ص ٢٣١ وما يليها .

١٩٠٠

١٣ — كتاب عيون الأخبار تأليف ابن قتيبة ، الجزء الأول — طبع فى برلين .

١٤ — ملاحظات عن علمى النحو والصرف العبرانى والآرامى — ZA مجلد ١٤ ص ٣٤٣ — ٣٤٩ .

١٩٠١

١٥ — مختصر تاريخ الآداب العربية — طُبع فى ليبتسك .

١٦ — بيان عربى فى جزيرة مالطة — ZDMG مجلد ٥٥ ص ٢٢١ .

١٧ — ترجمة عربيـة قديمة عن حكاية أصحاب الكهف — أخبار معهد اللغات الشرقية فى برلين MSOS ، السنة الرابعة ، ص ٢٢٨ وما يليها .

١٩٠٢

١٨ — تاريخ الآداب العربية ، المجلد الثانى — طبع فى ڤيمار .

١٩ — فى علم الأصوات الأشورية — ZA مجلد ١٦ ص ٤٠٢

١٩٠٣

٢٠ — كتاب عيون الأخبار ، تأليف ابن قتيبة ، الجزء الثانى ، ستراسبورغ

٢١ — فهرست المخطوطات العربيـة والفارسية والتركية والعبرانية الموجودة فى مكتبة برسلو البلدية — طبع فى برسلو .

١٩٠٤

٢٢ — كتاب الطبقات الكبير لابن سعد ، المجلد الثامن الخاص بسيَر النساء — ليدن .

٢٣ — الآجرومية العربية لسوتسين ، الطبعة الخامسة المصححة والمحققة — طبع فى برلين .

٢٤ — فى علم الأصوات العبرانية — ZDMG مجلد ٥٨ ص ٥١٨ — ٥٢٤

١٩٠٥

٢٥ — الآجرومية السريانية ، الطبعة الثانية المزيدة والمصححة — برلين

٢٦ — فى كتاب طبقات الشعراء لمحمد بن سلام الجُمحى — مقالة فى كتاب الدراسات الشرقية المقدّمة إلى الأستاذ ت . نولدكه ، المجلد الأول ص ١٠٩ — ١٢٥ .

١٩٠٦

٢٧ — كتاب عيون الأخبار ، تأليف ابن قتيبة ، الجزء الثالث — ستراسبورغ .

٢٨ — علم اللغات الساميّة (مجموعة جوشن goschen ، رقم ٢٩١) — طبع فى ليبتسك .

٢٩ — سِحر سريانى يُستسقى به المطر — مجلة علم الديانات ARW ، مجلد ٩ ص ٥١٨ — ٥٢٠

١٩٠٧

٣٠ — تاريخ الآداب النصرانية فى الشرق : الآداب السريانية والعربية النصرانية — ليپسك .

٣١ — كتاب المفصَّل فى علم النحو والصرف المقارن للغات الساميَّة ، المجلد الأول : علم الأصوات والصرف — برلين .

١٩٠٨

٣٢ — كتاب عيون الأخبار ، تأليف ابن قتيبة ، الجزء الرابع — ستراسبورغ .

٣٣ — فهرست المخطوطات الشرقية (من دون العبرانية) الموجودة فى مكتبة همبورغ البلدية . القسم الأول : المخطوطات العربية والفارسية والتركية والملقبة والقبطية والسريانية والحبشية . همبورغ .

٣٤ — مختصر كتاب علم النحو والصرف المقارن للغات السامية . برلين .

٣٥ — ترجمة عربية قديمة عن حكاية الشجرة العجيبة — دراسات فى تأريخ الآداب المقارنة مجلد ٨ ص ٢٣٧ .

١٩٠٩

٣٦ — الآجرومية العربية لسوتسين ، الطبعة السادسة المنقحة — برلين .

٣٧ — مختصر تاريخ الآداب العربية ، الطبعة الثانية المصححة — ليبتسك .

٣٨ — تاريخ الآداب النصرانية فى الشرق : الآداب السريانية والعربية النصرانية ، الطبعة الثانية المصححة — ليبتسك .

٣٩ — ملاحظات شتى عن تاريخ الآداب العربية : مجموعة دراسات مقدمة للأستاذ درنبورغ Derenbourg ص ٢٣١ — ٢٣٥ باريس .

١٩١٠

٤٠ — تاريخ الإسلام من بدئه إلى الوقت الحاضر — دراسة فى كتاب تاريخ العالم المنشور ابفلوجك — هارتونج ، المجلد الثالث ص ١٣١—٣١٩ برلين .

١٩١١

٤١ — كتاب المفصل فى علم النحو والصرف المقارن للغات السامية ، المجلد الثانى : علم النحو — طبع فى برلين من سنة ١٩١١ إلى سنة ١٩١٣ .

١٩١٢

٤٢ — الآجرومية السريانية ، الطبعة الثالثة المزيدة والمصححة — برلين

١٩١٣

٤٣ — الآجرومية العربية ، لسوتسين ، الطبعة السابعة — برلين .

٤٤ — صيغ المشابهة فى اللغات السامية — ZDMG مجلد ٦٧ ص ١٠٧ — ١١٢ .

٤٥ — انسلكوبيدية الإسلام المجلد الأول . المقالات التالية : عبد الغنى — عبد القادر البغدادى — العبدرى — الأبيوردى — أبكاريوس — أبو العيناء — أبو عمرو — أبو الفرج الإصبهانى — أبو فراس — أبو المحاسن — أبو نعيم — أبو نواس — أبو شامة — أبو عبيد — أبو زيد — عدى بن الرقاع — العيدروسى — عائشة بنت يوسف بن أحمد الباعونية — الأخضرى — الأخفش — الأعلم أبو الحجاج الشنتمرى — على بن جهم السامى — على بن ميمون — على إبن ظافر — على خان — آلوسى زاده — الأعمش — الآمدى — الأنبارى — العنحورى — الأنطاكى — عنتر بن شداد — عرب فقيه — الآداب العربية (مضمَّن فى مقالة «جزيرة العرب») — العسكرى — الأزهرى — البيضاوى — البيهقى — بختيشوع — الباقلانى — البكرى — ابن العبرى — البيرونى — البرزالى — بقطر — البخارى — البلقينى — البوريني — البرُزُلى — البستى — ابراهيم بن محمد الدسوقى — داود — الدوّانى — الدمشقى — الدينورى — الجنّابى — الجواليقى — الجوبرى — الجرجانى — الجوينى .

١٩١٥

٤٦ — الجوهرى وترتيب حروف الهجاء العربية — ZDMG مجلد ٦٩ ص ٣٨٣ وما يليها .

٤٧ — إقامة الصلاة : مقالة فى مجموعة الدراسات المقدمة للأستاذ ساخــو Sachau ص ٣١٤ — ٣٢٠ .

١٩١٦

٤٨ — علم اللغات السامية (مجموعة جوشن Goeschen عدد ٢٩١) الطبعة الثانية — برلين .

٤٩ — النبي والجبل : مجلة « الإسلام » مجلد ٦ ص ٢٩٨ .

٥٠ — فى النحو والصرف العثمانى التركى — ZDMG مجلد ٧ ص ١٨٥ — ٢١٥

١٩١٧

٥١ — فى قصــة يوسف ، تأليف على أقدم نماذج الآداب العثمانية التركية : مجلة رسائل المجمع العلمى الملكى البروسيانى سنة ١٩١٦ ، القسم اللغوى التاريخى ، عدد ٥ — برلين .

٥٢ — وثيقة تركية من بلاد المجر : مجلة « الإســلام » مجلد ٧ ص ٣٤٥ وما يليها .

٥٣ — مُحمّـد ومَحْـمد : ZDMG مجلد ٧١ ص ٢٦٩ .

١٩١٨

٥٤ — الآجرومية العربية لسوتسين ، الطبعة الثامنة — برلين .

٥٥ — العصبية الوطنيــة التركية على ضوء التاريخ (خُطب جامعة هالّــة ، عدد ١٠) هالة .

٥٦ — النسخة المخطوطة التركية رقم ٢٥ الموجودة فى مكتبــة جوتنجن : مجلة « الإسلام » مجلد ٨ ص ٢٦١ وما يليها .

٥٧ — وثيقة مكية من أيام الحرب : مجلد « عالم الإســلام » مجلد ٦ ، ص ٣٣ — ٣٩ .

١٩١٩

٥٨ — تجديد البناء . خطبة ترحيب بطلاب الجامعة بعد رجوعهم من الحرب العالمية (خُطب جامعة هالة ، عدد ١٢) — هالة .

٥٩ — دراسات فى اللغة العثمانية القديمة الجزء الأول : لغة عاشقباشا وأحمدى . ZDMG مجلد ٧٣ ص ١ وما يليها .

٦٠ — وصف صيغ الأفعال التركية عند محمود الكاشغرى : المجلة المجرية « أ كَلَــتى سَملة » ، مجلد ١٨ ص ٢٩ — ٤٩ .

١٩٢٠

٦١ — حِكم وأمثال عامية قديمة فى تركستان — المجلة المختصة بشؤون الشرق الأقصى ، مجلد ٨ ص ٤٩ — ٧٣ .

٦٢ — دراسات لغوية تركية : ZDMG مجلد ٧٤ ص ٢١٢ وما يليها .

١٩٢١

٦٢ — وصف لغات الأتراك وقبائلهم فى القرن الحادى عشر الميلادى عند محمود الكاشغرى : المجلة المجرية « كوروسى جسومة » المجلد الأول ص ٢٦ — ٤٠

١٩٢٢

٦٤ — الله والأوثان — أصل التوحيد الإسلامى : مجلة علم الديانات ARW مجلد ٢١ ص ٩٩ — ١٢١ .

٦٥ — الدراسات الشرقية فى ألمانيا — ZDMG مجلد ٧٦ ص ١ — ١٧ .

٦٦ — الدول الإسلامية : مقالة فى كتاب تهذيب تأريخ الدول لشولتس . القسم الثانى فصل ١٧ ص ١ — ٣٢ .

١٩٢٣

٦٧ — الشعر العامى القديم فى تركستان الجزء الأول : مجموعة « آسيا » (المجلد التجريبى) ص ٣ — ٢٤ .

٦٨ — فى أوائل تأريخ الطريقة النقشبندية — مجلة « الإسلام » مجلد ١٣ ص ٢٨٢ .

١٩٢٤

٦٩ — الشعر العامى القديم فى تركستان . الجزء الثانى : مجلة « آسيا مايور » المجلد الأول ص ٢٤ — ٤٤ .

١٩٢٥

٧٠ — الآجرومية العربية لسوتسين ، الطبعة التاسعة — برلين .

٧١ — الآجرومية السريانية ، الطبعة الرابعة المزيدة والمصححة — برلين .

٧٢ — ملاحظات لتحقيق كتاب الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى : مجلة « العالم الشرقى » مجلد ١٩ ص ١٨٧ — ١٩٩ .

٧٣ — نصر بن مزاحم أقدم مؤرخى الشيعة : مجلة الدراسات السامية ZS مجلد ٤ ص ١ — ٢٣ .

٧٤ — قصص عامية قديمة فى تركستان : مجلة « آسيا مايور » المجلد الثانى ص ١١ — ١٢٤ .

١٩٢٦

٧٥ — الأحاديث المثالية والروايات الخرافية المختصة بالحيوان فى الأدب العربى القديم . مجلة « إسلاميات » المجلد الثانى ص ٩٦ — ١٢٨ .

١٩٢٧

٧٦ — صيغ مسجمة سامية : مجلة الدراسات السامية ZS مجلد ٥ ص ٦ — ٣٨ .

٧٧ — فى كتاب الوزراء والكتاب للجهشيارى : مجلة « إسلاميات » مجلد ٣ ص ٣٢ — ٣٨ .

٧٨ — أنسكلو بيدية الإسلام ، المجلد الثانى . المقالات التالية : الفاكهى — فارس الشدياق — الفاسى — الفهرى — الفيروزابادى — الغزولى — الحلبى — ابن عبد ربه — ابن أبى حجلة — ابن عساكر — ابن عطاء الله — ابن أعثم الكوفى — ابن بطوطة — ابن الجوزى — ابن حبان — ابن حجة — ابن هشام — ابن إسحاق — ابن كثير — ابن خلكان — ابن قتيبة — ابن نُباتة — ابن السراج — ابن سُريج — عمران بن حطان السدوسى — القاضى الفاضل — الكلبى — كليلة ودمنة — القلقشندى — القليوبى — كمال الدين — الكرابيسى — كرشونى — القسطلانى — القفطى — الكندى — الكسائى — قدامة .

١٩٢٨

٧٩ — فهرست الكلمات التركية الوسطى وفقاً لديوان لغات الترك لمحمود الكاشغرى . ليبتسك .

٨٠ — المعجم السريانى ، الطبعة الثانية . هالة ١٩٢٣ — ١٩٢٨ .

٨١ — أسماء التصغير والتكبير فى اللغات السامية : مجلة الدراسات السامية ZS مجلد ٦ ص ١٠٩ — ١٣٤ .

٨٢ — أصوات طبيعية فى اللغة التركية الوسطى : الحوليّات المجرية مجلد ٨ ص ٢٥٧ — ٢٦٥ .

٨٣ — سريانيات : مجلة ZS ٦ ص ١ — ٤ .

٨٤ — ملاحظات فى أشعار مُليح بن الحكم الهذلى : مجلة ZS مجلد ٦ ص ٥ — ٩ .

١٩٢٩

٨٥ — الآجرومية العربية لسوتسين الطبعة العاشرة — برلين .

٨٦ — لغة البلاط الملكى فى بلاد تركستان القديمة :
Donum Natalicium Schrijnen
مطبوع فى نيمجن وأوترخت ص ٢٢٢ — ٢٢٧ .

٨٧ — ما قال ابن جنى فى اسم الإشارة المؤنث : مجلة « إسلاميات » مجلد ٣ ص ٣١٩ — ٣٢٤ .

٨٨ — ملاحظات لتحقيق نطق اللغة الحبشية الاعتيادى : مجلة ZS مجلد ٧ ص ٢٠٥ — ٢١٣ .

١٩٣٠

٨٩ — أثر جديد للغة التركية الجنوبية : مجلة « إسلاميات » مجلد ٤ ص ١٧٠ — ١٨٢ .

١٩٣١

٩٠ — كيف يعمل فى مفعول الفعل المجهول فاعله فى اللغة العبرانية : مجلة علم العهد القديم ، السلسلة الجديدة مجلد ٨ ص ١٤٧ — ١٤٩ .

١٩٣٢

٩١ — ألمانيا والشرق (خطاب ألقاه لما عين مدير جامعة برسلو) مطبوع فى برسلو .

٩٢ — اشتقاقات مصرية قديمة ومناسبتها للغات السامية . مجلة ZS مجلد ٨ ص ٩٧ — ١١٧ .

٩٣ — ملاحظات لتحقيق كتاب طوق الحمامة لابن حزم وتفسيره : مجلة « إسلاميات » مجلد ٥ ص ٤٦٢ — ٤٧٤ .

٩٤ — هل يوجد أصل للغات الحامية ؟ . مجلة « أنثروبوس » مجلد ٢٧ ص ٧٩٧ — ٨١٨ .

١٩٣٤

٩٥ — فى الاشتقاق السامى والمصرى القديم : مجموعـة مقدمة لماسبيرو Maspéro . المجلد الأول ص ٣٧٩ — ٣٨٣ القاهرة .

٩٦ — أنسكلوبيدية الإسلام ، المجلد الرابع . المقالات التالية : السعدى — السيد الحميرى — سالم — السكرى — الثعالبى — عشاق — الوشاء — اليعقوبى — يوسف خاص حاجب — الزمخشرى .

١٩٣٥

٩٧ — كتابة الحروف العربية بحروف لاتينيـة واستعمالها للغات العالم الإسلامى الأدبية الرئيسية — ليبتسك

٩٨ — فى معرفة المخطوطات العربية — مجلة الدراسات السامية ZS مجلد ١٠ ص ٢٣٠ — ٢٣٣ .

١٩٣٦

٩٩ — تصحيحات كتاب عيون الأخبار تأليف أبى محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينورى المطبوع فى مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٤٣ — ١٣٤٩ : مجلة المجمع العلمى العربى فى دمشق ، مجلد ١٤ ص ١١١ — ١٢٦ .

١٠٠ — أنسكلوبيدية الإسلام ، المجلد الثالث ، المقالات التالية : لبيد — المدائنى — الميدانى — مقامة — المقريزى — مثل — الماوردى — الميورق — مهرى — ميخائيل صباغ — مسعر بن مهلهل أبودلف — المبرد — محمد مرتضى — المرتضى الشريف — النجاشى — النهروانى — النسوى — النووى — العُليمى — الراغب الإصفهانى .

١٩٣٧

١٠١ — تأريخ الآداب العربية ، الذيل الأول — ليدن .

١٠٢ — مناظرات عربية على أصحاب النصرانية : مجموعة دراسات مقدمة لـ جوتيير Gaüthier ص ٩٦ — ١٠٦ الجزائر .

١٠٣ — ملاحظات لتحقيق كتاب أنساب الأشراف تأليف البلاذرى : مجلة ZDMG مجلد ٩١ ص ٣٧٣ — ٣٧٥ .

١٠٤ — ذيل أنسكلوبيدية الإسلام مقالة « الكاتبى » — ليدن .

١٩٣٨

١٠٥ — تأريخ الآداب العربية ، الذيل الثانى — ليدن .

١٠٦ — الآجرومية السريانية ، الطبعة الخامسة المزيدة والمصححة — ليبتسك

١٠٧ — اشتقاقات جديدة فى اللغة المصرية القديمة واللغات السامية : مجموعة دراسات مقدمة لألفريدو ترومبتى Alfredo Trombetti ص ١٤٣ — ١٥٤ ميلانو .

١٩٣٩

١٠٨ — تأريخ الشعوب والدول الإسلامية — مونخن وبرلين .

١٩٤١

١٠٩ — الآجرومية العربيـة لسوتسين ، الطبعة الحادية عشرة المنقحة — ليبتسك .

١٩٤٢

١١٠ — تأريخ الآداب العربية ، الذيل الثالث — ليدن .

١٩٤٣

١١١ — تأريخ الآداب العربية ، الطبعة الثانية المطابقة للأذيال . المجلد الأول — ليدن .

١١٢ — تأريخ الشعوب والدول الإسلامية ، الطبعة الثانية — مونخن وبرلين وقد ترجم هـذا الكتاب بعد السنة ١٩٤٥ إلى اللغة الإنكليسية (طبع لندن ونيويورك) والفرنساوية (طبع باريس ١٩٤٨) والعربية (ترجمة الأستاذين نبيه فارس ومنير البعلبكى ، طبع بيروت ١٩٤٨) والتركية (ترجمة الدكتور نزت Nezet فى أنقره) .

١٩٤٤

١١٣ — حال البحث عن اللغات السامية ومواضيعه : مقالة فى كتاب « دراسات عربية وسامية وإسلامية » المنشور فى ليبتسك ص ٣ — ٤١ .

١٩٤٧

١١٤ — ملاحظات شتى فى اللغة الكنعانية : مقالة فى مجموعة دراسات

مقدمة للأستاذ أ . أيسفلدت O. Eissfeldt ص ٦١ — ٦٧ هالة .

١٩٤٨

١١٥ — الآجرومية العربية (لسوتسين وبروكلمان) الطبعة الثانية عشرة المنقحة — ليبتسك .

١٩٤٩

١١٦ — تأريخ الآداب العربية ، الطبعة الثانية المطابقة للأذيال . المجلد الثانى — ليدن .

١٩٥٠

١١٧ — دراسات حبشية : تقارير فى وقائع مجمع العلوم السكسونى ، مجلد ٩٧ العدد الرابع — ليبتسك .

١٩٥١

١١٨ — الآجرومية السريانية ، الطبعة السادسة المزيدة والمصححة — ليبتسك .

١٩٥٢

١١٩ — تراجم مير على شير نوائى فى حياة بعض المتصوفين التركيين والمعاصرين له ، مقالة فى مجموعة « وثائق إسلامية غير منشورة » المقدمة للأستاذ ر . هارتمان ص ٢٢١ — ٢٤٩ ، برلين .

١٩٥٣

١٢٠ — اللهجات الكنعانية ومعها الأغاريتية : مقالة فى كتاب « تهذيب العلوم الخاصة بالدراسات الشرقية » نشره ب . سپولر B. Spuler المجلد الثالث ، العدد الأول ص ٤٠ — ٥٨ ليدن .

١٢١ — اللغة العبرانية : مقالة فى نفس الكتاب ص ٥٩ — ٦٩ .

١٩٥٤

١٢٢ — كتاب النحو والصرف التركى الشرقى فى لغات بلاد آسيا الوسطى الإسلامية الأدبية — طبع ليدن من سنة ١٩٥١ إلى سنة ١٩٥٤ .

١٢٣ — تأريخ اللغات الكنعانية ومعها الأغاريتية والعبرانية واللغات الأرامية والسريانية والعربية والآداب العربية : مقالات فى كتاب « تهذيب العلوم الخاصة بالدراسات الشرقية » السالف الذكر ، المجلد الثالث العدد الثانى والثالث .

نظـــرات

فى علاقات الفقه الإسلامى بالقانون الرومانى

للمستشرق الإيطالى الأستاذ نلّينو Nallino(*)

(*) ألقى الأستاذ كارلو الفونسو نالينو هذه المحاضرة فى المؤتمر الدولى للقانون الرومانى الذى انعقد فى رومة سنة ١٩٣٣ . وبقيت لم تطبع حتى نشرتها ابنته مارية نلينو ، بعد وفاته ، مع مقـالات أُخر له فى كتاب اسمه Raccolta di Scritti طبع فى رومة سنة ١٩٤٢ ونشره معهد الشرق برومة . وقد نقل هـذه المحاضرة بإذن من الآنسة مارية ومن معهد الشرق ، الأستاذ الدكتور محمد حميد الله ، ثم عرض الترجمة على الآنسة مارية فنظرت فيها ووافقت على نشرها .

وفى هذا الموضوع يستحسن أن يراجع

M. Hamidullah, *Influence of Roman Law on Muslim Law*

ظهر فى نشرة (حيدر آباد أكاديمى ، المجلد السادس ، ١٩٤٣) .

وكذلك :

Bosquet, *Le mystère de la formation et des Origines du Fiqh*, (Revue Algérienne Tunisienne et Marocaine de la législation et de Jurisprudence, vol 63, pp.66 - 81) Alger 1947

وكذلك :

الدكتور معروف الدواليبى ، المدخل فى الحقوق الرومانية (الفصل الثالث : الحقوق الرومانية ... وأثرها فى التشريع الإسلامى على رأى المستشرقين) دمشق ١٩٤٨ .

ليست هذه إلا نظرات تاريخية عامة ، يُسمح لرجل غير مختص بالقانون أن يسوقها أمام عدد كبير من أفاضل علماء القانون ، مثلكم .

كان دومينيكو غاتيسكي Dominico Gatteschi — إن لم أخطئ — أول من زعم أن القانون الإسلامى فى جوهره مأخوذ من القانون الرومانى ، وذلك فى كتابه المسمى *Manuale di diritto pubblico e privato ottomano* المطبوع فى الإسكندرية سنة ١٨٦٥ م . وكان محامياً فى محكمة الاستئناف المختلطة وعضواً فى معهد مصر . لـكنه كان لا يعرف العربية ولا التركية ، بل اهتم بالمسائل القانونية والقضائية المتعلقة بمصر وبالسلطنة العثمانية . وألف فى هـذه المسائل كتباً قيمة ، فبدأ بحثه بالدليل اللمّىّ a priori التاريخى الذى يحتمل المناقشة ، وأشار إلى عدد من المماثلات بين قانون جوستنيان والشرع الإسلامى ، وزعم أن القواعد الرومانية دخلت فى الإسلام بسهولة ، فى زى الأحاديث الموضوعة التى نسبت إلى محمد .

منذ ذلك الحين ، وجد هذا الاشتقاق تأييد عدد كبير من الناس ، مع تلاوين nuances لا نهاية لها . فمنهم من ادعى هذه الفـكرة بكل صراحة ، ومنهم من قال بها على أنها شيء فيـه نصيب من الاحتمال . وكانوا جميعاً إمّا من القانونيين غير المستشرقين فأفصحوا رأساً أن الفقه الإسلامى «فى الأساس ليس إلا القانون الرومانى بتبديل لا يذكر» (هنرى هيوك Henri Hugues) وإما من الذين درسوا العلوم الإسلامية ولم يدرسوا العلوم القانونية جيداً .

والحقيقة أن أحداً لم ينظر فى المسألة بجميع مالها من الإشكالات .

فبعض المختصين بالعلوم الإسـلامية الذين أيدوا فـكرة الاشتقاق اكتفى بالادعاءآت العامة التى هى ثمرة التخمين والاحتمال أكثر مما هى ثمرة البحث العميق ، أو أنه قنع بالنقاط المعينة المحدودة ، أو بحشد المتشابهات التى تدهش أحياناً ،

ولكن ليس لها قوة الإثبات . فلا شك أن هذه المتشابهات تقدم مواد ذات شأن للمسألة ، ولكنها بعيدة جداً عن حلّها .

وفى القطب المعاكس يوجد بعض المحدَثين الذين يؤكدون — على أثر كتاب لإيرانى من البهائية اسمه « أبو الفضل الجُرْفقدانى (صدر سنة ١٩١١ ، والنص العربى يوجد فى مقدمة القوانين لعبد الجليل سعد) — أن القانون الذى يسميه الأوربيون رومانياً هو فى الحقيقة مأخوذ من الفقه الإسلامى .

أما المستشرقون الجدد الذين يختصون بالعلوم الإسلامية ، فيظهر أنهم يميلون إلى التشكيك ، ولكن هذا الأمر هو نتيجة التأثرات العامة أيضاً .

لذلك أود أن أذكر هنا أسباب شكى فى أمر التأثير العميق للقانون الرومانى بمفهومه الأوسع ، فى الفقه الإسلامى ، وأن أفصل بعض الموضوعات التى يظهر لى أنه قد أهمل النظر فيها ، أو أنها وقعت ، بدون دواع كافية ، موقع القبول عند الذين يزعمون أن هناك علاقة بين القانونين : الرومانى والإسلامى .

١ — إن التباساً خطيراً نتج عن إغفال بيان المفهوم الحقيقى للاصطلاح الأوربى Droit Musulman أو Muslim Law ، فى هذه المسألة . إن هذا الاصطلاح يختلف معناه عند الأوربيين . فعلى الأكثر تعنى كلمة الفقه — بسبب عدم وجود اصطلاح يقابل معنىً الفقه مقابلة تامة فى لغات أوربة وأنظمتها — الشريعة الدينية التى تبحث علائق المؤمن بالله وبنفسه ، وبسائر أبناء جنسه . فمن ناحية يشتمل هذا التعريف على أكثر مما يراد بالقانون عند أهل الغرب ، ومن ناحية ثانية على أقل منه . ففى الفقه تذكر العبادات (وهى تشتمل على أشياء منها ما هو عندنا من الحقوق العامة كبعض مسائل الخراج والزكاة والمعادن) وتذكر مسائل العائلة والأحوال الشخصية والوراثة ، والحقوق المالية (وفيها الأوقاف) وآداب القاضى ، والحدود (العقوبات) والسير (الجهاد والحرب) . ففى الفقه الإسلامى يوجد ما هو فى نظر الغربى من المسائل الدينية مثل الإيمان والنذور والذبائح

العادية والأضاحى ، ومسائل ما يحل ويحرم من الأكل والشرب ، ومسائل صيد البر والبحر ، واللباس والزينة . وبالعكس لا يدخل فى الفقه مسائل ذات شأن من الحقوق العامة وبعض مسائل الأحوال الشخصية لأن الشرع لم يعين فيه أحكاماً لها مثلا نظرية الخلافة والسلطان ، ومسائل كثيرة من الحقوق الإدارية (التى تسمى السياسة الشرعية ، يعنى الحكم فى المسائل العمومية بطريق لا يخالف الشريعة) .

ولكن أحياناً يراد بالعبارة Muslim Law عند علمائنا فى أوروبة ما يختلف كثيراً عن الفقه . فإنهم ينتخبون من الفقه أبواباً هى من القانون فى الحقيقة حسب التصور الغربى ويضيفون إليها أشياء خاصة من الحقوق العامة ، إما يدخلها المسلمون فى السياسة الشرعية ، أو هى ألحقت بالفقه فقررها الفقهاء المتأخرون مثل الكراء المؤبد الذى لم يجزه الفقهاء إلا فى الأزمنة المتأخرة جداً بسبب كثرة الأوقاف والإقطاعات فى بلاد المسلمين الواقعة على البحر الأبيض ، ويسمون جميع هذا Muslim Law

وكذلك يراد أحياناً بالعبارة Muslim Law ، وخاصة فى بيئات المستعمرات ، القواعد المعمول بها عند مسلمى ناحية من النواحى ، يعنى الأحكام الشرعية التى لم تعطل ، وأيضاً القانون المحلى الذى هو عادات وتقاليد لا علاقة لها بالإسلام .

فكم نرى من فرق كبير ، فى مسألة العلائق ، بين القانون الرومانى والفقه الإسلامى حسبما يراد بالعبارة Muslim Law ، ويوجه إلى أحد التحديدات الثلاث الآنفة الذكر .

وأخيراً لا يتضح جيداً إذا كان الذين يدعون العلائق المذكورة يقولون القانون الإسلامى مأخوذ من القانون الرومانى بسبب الأحكام الموضوعة ، أم انهم يشيرون إلى طريقة تدوين المسائل فى أبواب الكتب فقط .

٢ — فقبل أى بحث يجب أن نتحقق ما هى حالة النظام القانونى العربى ، أو ألا نظمة القانونية للعرب ، قبل الإسلام . إن الباحثين ، فى الأغلب ، لم يعنوا

بهذا الموضوع الأساسى من جهة ، ومن جهة أخرى أهمل شأنه من يزعمون أن الفقه الإسلامى (ما عدا قانون العائلة والوراثة والعقوبات والقضاء) كان ميداناً خالياً ملأته ، بالتدريج ، القوانين الأجنبية فى العصور التى أتت بعد محمد ، بتأثير الأقوام الأعجمية التى خضعت بسرعة واعتنقت الإسلام .

ولكن لا يُشك أنه كانت هناك ، قبل الإسلام ، أنظمة عربية قانونية راقية . لن نتكلم عن جنوب غربى جزيرة العرب فقط ، الذى كان مركز حضارة قديمة جداً ازدهرت قبل تأسيس رومة نفسها . فقد كان هناك حكومية ذات أساس متين ، من الطراز الملكى . وكانت العقود تنشر بواسطة الكتابات على الحجر أو البرونز . وكذلك كان هناك قوانين مدونة مكتوبة ؛ فقد نشرت فى سنة ١٩٤٧ كتابة سبأية حدد فيها شمر نهر عش (٢٨٠ م تقريباً) ، ملك سبأ وذى ريدان ، الحدود والأحكام التى تتعلق بحكم الفسخ فى بيع الحيوانات والعبيد . لن نتكلم على هـذا ، بل لنتحدث عن الحضر الذين كانوا يسكنون الحجاز فى الوقت الذى ظهر الإسلام فيه بينهم ، يعنى حوالى سنة ٦٠٠ م ، فلا بد أن يكون القانون المالى قد تطور لديهم تطورا جديراً بالذكر منذ مئات السنين . يكفى أن نفكر فى معاملات قريش مكة والقوافل التجارية الكبيرة المتصفة بصفة دولية ، لجلب الميرة وتنظيم الخفارات التى لها صلة بالحج إلى الكعبة كل سنة ، وأن نفكر فى الزراعة وخزانات الماء للرى ، وفى عقود المزارعة المختلفة فى واحات المدينة ، وتبوك ، وتيماء واليمامة وغيرها. فيظهر أنه لا بد أن تكون أصول القسم الكبير على الأقل ، من القوانين المالية الإسلامية موجودة لدى هؤلاء العرب قبل محمد بكثير .

لا جرم أنه يمكن الظن فى تسرب شىء من القانون الرومانى بواسطة الاتصالات بفلسطين وسورية ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن هذه التسربات الرومانية تكون قد دخلت فى الفقه الإسلامى بواسطة العرب الجاهليين ، لا بعد الفتوحات العربية خارج جزيرتهم ، على أن هذا كله لا يكون إلا ظناً بحتاً ، فإنه لا يوجد

لإثباته دليل إلى الآن ، بل إن هناك أدلة ضده ، وأنا أكتفى بذكر واحد منها ، وهو معروف مشهور ، أعنى شهادة تيودوريتو Theodoreto (من النصف الأول للقرن الخامس الميلادى) الذى يقول إنه توجد أقوام فى أقصى حدود الإمبراطورية الرومانية ، رغم أنهم خاضعون لحكم الرومان فإن القانون الرومانى لا يطبق عليهم . ويصرح تيودوريتو أن « منهم القبائل الإسماعيلية الكثيرة العدد » [إسماعيلية معناه : عربية] .

بقيت مسألة وهى : هل يمكن ، ولو جزئياً ، إعادة وضع القوانين المالية التى كانت سائدة قبل الإسلام فى البلاد التى نشأ فيها الإسلام وتطور فى حياة محمد ؟ لو أردنا أن نقتصر على ما يقدمه من مواد ، فى هذا البحث ، الشعر والقصص فى العصر الجاهلى والقرن الأول للهجرة ، ورددنا المعلومات الموجودة فى الحديث النبوى لكانت النتيجة سلبية . إن المختصين بالمسائل الإسلامية من المستشرقين الجدد لا يثقون بالحديث وحق لهم ذلك بما يتعلق بالمسائل الدينية والسياسية والأخلاقية وغير ذلك . ولكن أرى أن الحالة مختلفة فى باب القانون الصرف . إن الأحاديث التى تشتمل على المسائل القانونية ليست بالآلاف كما هو الحال فى الأمور الآنفة الذكر ، بل إن عددها قليل ولا نجد فيها — مثل ما ذكر سنوك هورنيه Snouk Hurgronje فى بحث مسائل أخرى — أن حديثاً قال شيئاً فى مسألة ، وآخر قال شيئاً ضده ، وثالثاً ، باختلاف ألطف من أن نحس به ، يأتى بشىء من الأمرين ويطابق الضدين ويوفقهما . فإن أهل المذاهب ، فى اختلافاتهم الفقهية ، لا يستندون على اختلاف الأحاديث ، بل على الأكثر على اختلاف التأويل والاستنباط لحديث واحد . وأذكر مثالا واحداً : إن خيار المجلس فى البيوع يجوزه الشوافع والحنابلة والشيعة الإثنا عشرية ولا يجوزه المالكية والحنفية وكلهم يبنون حكمهم على نفس الحديث ، لأن بعضهم فهم من الحديث غير ما فهمه الآخرون . على أن الدواعى الكثيرة لم تبعث المسلمين من القرون الأولى ، على وضع أحاديث حينما كان هناك اختلاف فى الآراء ، مثلا فى أمر الوقف والرهن ومسائل

أخرى مهمة ، فإن عدد الأحاديث التى ذكرها الفقهاء فى مثل هذه الأمور قليل جداً .

فأشباه هذه الحقائق تبعثنى على أن لا أقنط من استخدام الحديث النبوى لإعادة جزء من القانون العربى الجاهلى .

٣ — وهناك أمر آخر يؤيد وجود قانون عربى راق فى الجاهلية ، ويظهر أنه لم يفطن به أحد إلى الآن ، وهو أن جزءاً كبيراً من الفقه الإسلامى — ويدخل فيه القوانين المالية — كانت قد دونت فى القرن الأول للهجرة ، فلولا هـذا التدوين لا يمكننا ، فيما أرى ، أن نفسر ما نشاهد من أن الاختلاف بين فقه أهل السنة وفقه أهل الأهواء (من الشيعة والخوارج) لا يزيد (باستثناء مسألة المتعة) عما هو عليه بين أصحاب المذاهب الأربعة من السنة . فمعناه ، فيما أحسب ، أن الفقه الإسلامى كان قد دُوّن قبل تفرق الفرق بسبب الاختلافات المهمة فى العقائد ، وأن صحة رواية الفقهاء فى المدينة فى عصر التابعين تستحق أن تقبل أكثر مما لم يحسبه الناس عامة . ولا ننسى أن الشيعة لم يكن بيدهم أمر الحكومة فى القرن الأول والثانى للهجرة ، ودونوا نظام فقههم بدون إمكان تطبيقه . فكان من الممكن لهم أن ينغمسوا فى القياسات التى لا طائل تحتها أكثر مما فعله أهل السنة الذين وجب عليهم أن يمتنوا بحقائق الحياة .

٤ — وإثر وفاة محمد لم يخضع العرب بصولاتهم العنيفة الهائلة المقاطعات الكبيرة ، الأسيوية والأفريقية من الدولة الرومانية فقط ، بل حملوا أيضاً فى الوقت نفسه على إمبراطورية أخرى واحتلوا أرضها بتمامها ، وهى دولة الساسانيين من الفرس ، فمن المعقول نظرياً أن نحسب وجود تأثير للقانون الساسانى ، فقد هيأت الإدارة الفارسية بعض المصطلحات الإدارية للإدارة الإسلامية مثل كلمة «الديوان» ، والطريقة التى طبقها الخليفة الثانى عمر (١٣ — ٢٣/٦٣٤ — ٦٤٤) على أراضى بابل والعراق صارت أنموذجاً لملكية الأراضى فى جميع البلدان المفتوحة على ما يرى القانون الإسلامى . فأخذ الفقه بعض المصطلحات من الفارسية مثل « ده يازده ،

ده دوازده » فى معنى المرابحة . وكذلك « سفتجة » التى لا مرادف لها (يعنى أن تعطى مالا لرجل فيعطيك خطاً يمكنك من استرداد ذلك المال من عميل له فى مكان آخر) . أما مسائل المساقاة ، وهو أمر حيوى لبلاد تعيش بالرى ، فعرفها العرب الذين كانت الدولة الساسانية ، قبل الإسلام ، قد كونتهم بشكل دولة حاجزة على طول حدود بابل ، تمنع تسرب البدو . ونذكر أخيراً أن فى بلاد ما بين النهرين والعراق ، فى المنطقة التى كان فيها قلب دولة الساسانيين ، نشأ وعـلّم مؤسسا المذهبين السنيين : أبو حنيفة وابن حنبل . وكذلك الشافعى فى أول أمره . ونشأ هناك أيضاً مؤسسو المذاهب الشيعية المختلفة . فمن المعقول نظرياً أن يكون هناك إمكان لتأثير القانون الساسانى . غير أن هذا القانون لا نعرف منه إلى الآن إلا اليسير النزر ، ولذلك لا يمكننا استنباط أية نتيجة فى هذا الباب .

ولن يكون من المستهجن لو فكرنا أن هناك تسرّباً للقانون الهلينى إلى القانون الساسانى (كما أن من الممكن أن يكون له أثر فى القانون العربى الجاهـلى) وأن ذلك القانون نفذ ، من طريق القانون الساسانى إلى الفقه الإسلامى . ولـكن ليس هذا غير ظن يسير إدعاؤه عسير إثباته .

٥ — المماثلات بين أحكام معينة من القانون الرومانى من عهد جوستينيان ، وبين تلك الأحكام من القانون الإسلامى عديدة وافرة ، وفى بعض الأحيان مدهشة . ولـكن لا حاجة أن أذكر كم أن من الضلال المماثلة الظاهرية الخارجية التى لا تؤيدها العناصر الداخلية ولا الوثائق التاريخيـة إذا أردنا أن نبين علاقة نظام قانون بنظام قانون آخر . ففى الأمر الذى يشغلنا نجد أن الذين جمعوا المتشابهات لـكى يثبتوا أن قسماً عظيماً من الفقه الإسلامى مأخوذ من القانون الرومانى قد أهملوا ثلاث نقاط أساسية فى المسألة :

(أ) إنهم أهملوا الاختلافات التى توجد بين مذهب ومذهب ، وهى أحياناً ذات أهمية حتى فيما بين مذاهب أهل السنة الأربعة . فإذا كانت هناك مماثلة فى

بعض المسائل بين رأى مذهب وبين القانون الرومانى ، فقد لا يكون تشابه بين رأى المذاهب الثانية فى بعض المسائل وبين القانون الرومانى . وبسبب هذا ذكر بعض الذين لم يعرفوا العربية مثل Dareste و Kohler خصائص مذهب واحد من المذاهب كأنها عناصر نموذجية فى الفقه الإسلامى .

(ب) إنهم يصطادون بكل جهد المشابهات ، ويهملون الإشارة إلى الاختلافات التى تصير محكاً بين قيمة المتشابهات وقدرها .

(حـ) إنهم أهملوا الفرق العظيم الذى يوجد بين الغرب القديم وبين العالم الإسلامى فى تصوّر القانون وفى مصادره . فقد توجد أمثلة من الأفكار والمؤسسات التى كانت راسخة ومنتشرة فى العالم الهـلّينى الذى فتحه العرب ، هذا العالم الذى قيل إن حضارة المسلمين مبنيّـة عليه . ومع ذلك فإن هذه الأفـكار والمؤسسات لم تنجح أن تنفذ فى الفقه الإسلامى . ولنضرب لك مثالا : من المعروف أن البيع والشراء عند اليونانيين عقد فعلى Contrat reel ولـكن مذاهب الفقه الإسلامى أجمعت على أنه عقد لازم بالقول C.Consensuel ، وليس هذا الاختلاف ناتجاً عن أن المسلمين رجعوا إلى القانون الرومانى القديم . ولا عن أنهم فرقوا بين عقد بالفعل وعقد بالقول ، بل هذا مبنى على آية من القرآن (٤ : ٢٩) حيث ورد « وتجارة عن تراض منكم » .

وكذلك لما استولى العرب فى مدة قصيرة على أخصب مقاطعات الدولة الرومانية وجدوا فيها الرهن العقارى Hypothéque شائعاً شيوعاً عظيما . وكان قد دخل فى قانون اليهود المشناوى فسموه « أبو طيق » ولم تستطع هذه المؤسسة أن تنفذ إلى الإسلام إلا فى زماننا بسبب التشريع الأوروبى .

ولم تـكن إجارات الأراضى للآجال الطويلة الأمد Emphytiotiques أقلّ ذيوعاً فى العالم الهلينى ، ولـكن مضت قرون عديدة حتى دخلت فى الفقه الإسلامى (على أنها لم تقبلها جميع المذاهب) بسبب الشيوع الأوقاف والإقطاعات الحـكومية

٦ — وأدعى كثير من الناس عالة القانون الإسلامى على الرومانى كلهم ،

وهناك مؤلفون زعموا أنه لابد أن يكون هناك ترجمات غربيـة لـكتب القانون الرومانى ، مثل كتاب « باندكت الرومانى » (من عهد جوستينيان) طالعها الفقهاء المسلمون فأخذوا منها الأحكام والأنظمة . ولـكن لا يمكن ، حتى اليوم ، إثبات مثل هذه المزاعم ، ونرى بطلانها قطعاً من جهة التاريخ ، لأن البحوث والدراسات فى الآداب الشرقية (من العـبرانية والسريانية والقبطية والعربية والحبشية) للعثور على العناصر التى ستفيد لإعادة نصوص القوانين الإمبراطورية (الرومانية) التى تخيلها Bonfante بونفانته ، المأسوف عليه ، لم تؤدّ حتى هذا اليوم (١٩٣٢) إلا إلى نتائج سلبية .

وسوى هذا البطلان من الناحية التاريخية ، فإن من العجيب أن الذين يزعمون مثل هذه الإدعاءآت لم يروا أن المتشابهات الـكثيرة التى توجد فى تدوين أحكام خاصة فى أبواب خاصة هى لابد منها ، مهما كان قانون قوم ذا ثقافة كبيرة ، وبالعكس لو أن الفقهاء العرب وضعوا أمامهم الـكتب المتداولة فى القانون الرومانى ليحاكوها ، لما فكروا أن يبعثروا مسائل المادن أو العبيد، و ملكية الأراضى فى أبواب شتى ، لايظن أهل القانون من الأوربيين أن يجدوها فيها أبداً ، ولما وضعوا مسائل الربا فى باب البيوع . وفى الحقيقة أن هناك آثاراً تدل على أن العرب أنشأوا فقههم إنشاء مستقلا فى القسم الأعظم منه . وفى رأيى أن هذا الإنشاء المستقل كان نتيجة الأحوال التاريخية الخاصة فى تطور المؤسسات القانونية والعمرانية الإسلامية أكثر مما كان بسبب النظريات القانونية المجردة .

٧ — ومن الأدلة فى تأييد أثر القانون الرومانى فى الفقه الإسلامى الإشارة إلى السرعة والتطور فى مطالعة العلم القانونى والأدب القانونى الذى كان موجوداً فى أوائل القرن الثانى للهجرة . فقيل إن هذا كله يدعو إلى الدهشة ولا يمكن تأويله إلا بأن نقرّ أنه كان أمامهم نماذج وجدوها فى كتب القانون الرومانى .

ولـكن من استدل بهذا نسى أن الداعى إلى هذا الإزدهار المبكر الواسع لم يكن الشوق إلى القانون — بالمعنى الأوربى — لأنه لم يكن فى ذلك الوقت ، فى جميع

الشرق الأدنى ، أية رغبة أو ميل إلى المسائل القانونية ، كما يظهر من المؤلفات التى ظهرت على أيدى المسيحية الشرقية ، بل إن السبب الحقيقى لعظمة هذا الأدب القانونى هو تصور القانون عند محمد ، ومن ثم عند أتباعه ، فإنهم جعلوا الفقه جزءاً من الدين لا ينفك عنه ، ولم يجعلوه من أمور الدنيا . فازدهار الفقه السريع ليس إلا أحد مظاهر الإزدهار العام للعلوم الدينية عند المسلمين ، فى تفسير القرآن وجمع الأحاديث وغير ذلك .

٨ — إن الذين يزعمون أن القانون الإسلامى عيال على القانون الرومانى أو على الأقل متأثر به ، كان من الواجب عليهم أن يفصّلوا كيفية حصول هذه العالة أو هذا التأثر .

فأما علماء القانون فإنهم فرضوا وجود الترجمات العربية لكتب القانون الرومانى (ولكن هذا الفرض أبطلته الحقائق تماماً) أو على الأقل استمرار تقاليد المدارس القانونية المشهورة فى الاسكندرية وبيروت ، رغم أنها كانت قد أغلقت قبل أن يفتحهما العرب بمئة سنة . وأما المستشرقون الذين يتخصصون بالعلوم الاسلامية فكانوا أقل بُعداً عن الحقائق ، لأنهم فكروا فى الأعمال القضائية للمحاكم وقت الفتح ، وكذلك فكروا فى أثر النصارى واليهود الذين اعتنقوا الإسلام ، وكان الواجب عليهم أن يحلوا بعض المسائل التاريخية المغلقة قبل أن يفرضوا أية فرضية . مثلا : كيف كانت الحالة الحقيقية للمؤسسات القضائية فى فلسطين أو سورية ومصر حين احتل العرب هذه ؟ هل استمرت أعمالها ، أم فوضت واجباتها إلى أهل الكنيسة فى أكثر النواحى ؟ (ونحن نعرف كم كانت معرفة أهل الكنيسة فى الشرق بالعلوم القانونية قليلة) ثم ألا يثبت أن معظم موظفى الروم فى الإدارة والمحاكم القضائية (وفى ذلك الوقت لا يوجد عارف بالقانون سواهم) كانوا قد هاجروا من البلاد عندما بدأت حملات العرب ؟ وهلا نرى أن العرب كانوا كلما دخلوا البلدان صلحاً صالحوا بواسطة أهل الكنيسة بدلا من الموظفين المدنيين الذين كانوا هربوا من قبل ؟

لا أحتاج أن ألح فى ذكر أهمية هذه الأسئلة لهذا البحث الذى يشغلنى الآن .

ولكن هناك أمر يجب أن ألفت نظركم إليه :

إن فى المباحث المختلفة حول إمكان عالة القانون الإسلامى على القانون الرومانى أجد العلماء يفرضون أمرين لا يتفقان رأساً مع الحقائق . أولهما أن تكون الإدارة القضائية استمر عملها بأسلوب منظم فى القرن الأول بعد الفتح العربى ، وثانيهما أن الفاتحين الجدد قد اعتنوا بالإدارة القضائية لمصلحة رعيتهم غير المسلمة . والحقيقة خلاف هذين الأمرين ، لأن المسلمين لم يتدخلوا فى أمور أهل الذمة ، وهذا حسب الأوامر القرآنية التى قضت أن يكون لكل ملة قانونها ، فحتى لو أصبحت المفروضة التى تقول إن المحاكم العدلية استمرت ، تحت إدارة الأساقفة والربيين ، بإداء واجبها بنظام (أى أن الأساقفة طبقت القانون الرومانى ، وهذه المفروضة لا أساس لها من الحقيقة التاريخية) فإن العرب لم يستفيدوا علمياً من هذه المحاكم ، ولم تكن فى تلك البلاد مصلحة اقتصادية مشتركة بين العرب وأهل الذمة قد تؤدى إلى التفاهم ، بين الفاتحين والمغلوبين ، فى الأمور المالية . لأن العرب اقتنعوا بعد الفتح بسنين طويلة عديدة بوظائف الحكومة ، فكانوا عمالا أو موظفين أو جنوداً فقط ، ولم يشتغلوا بتاتاً كالفلاحين والتجار ومالكى الأراضى الزراع . نعم إن أراضى الدولة كانت قد أقطعت للجند ، ولكن أصحاب القطائع من العرب لم يعملوا بهذه الأراضى واكتفوا بمطالبة ما حصل من قبل الفلاحين من النصارى . فإذا كانت هناك عقود زراعية ونشأت عنها خصومات ، فإن كلا الفريقين فيها كان من النصارى ، وما وجب على الإدارة العدلية الإسلامية فى القرن الأول (حيث تكوّن الفقه الإسلامى) الاعتناء بها ، ولو اعتنت بها لكان القضاء فيها حسب قانون المسلمين لا حسب قانون النصارى .

وسوى هذا فإن أثر الذين أسلموا من النصارى لم يكن كبيراً فى باب القانون ، لأن هؤلاء لم يكونوا فى العصر الذى يهمنا إلا موالى ، لا مساواة لهم مع العرب فى الرتبة ولم يعينوا كالقضاة .

فى مثل هذه الأحوال التاريخية لا يستغرب أن لا يكون للقانون الرومانى أثر جدير بالذكر فى تكوين الفقه الإسلامى ، عدا بعض أقسام من الأنظمة الإدارية فقط .

نقلها إلى الفرنسية عن النص الإيطالى المستشرق الفرنسى شارل بلا
باسم : Ch. Pellat

La Litterature arabe dès origines à l'époque de la dynastie umayyade. Paris 1950

8— *Sulla constituzione della tribu arabe prima dell' Islamismo* (in : Nuova Antologia) 1893

تكوين القبائل العربية قبل الإسلام .

9— *Notes sur la nature du califat.* Ministère des affaires étrangères, Rome 1919

فى مفهوم الخلافة . نشرته وزارة الخارجية الإيطالية سنة ١٩١٩ .

آثار الأستاذ نلّينو

1— *Raccolta di Scritti editi e inediti.* 6 vols. Roma, 1939 et seq. édités par sa fille Maria Nallino

مجموعة مقالاته المنشورة وغير المنشورة فى ستة مجلدات . نشرتها ابنته مارية فى رومة سنة ١٩٣٩ والسنوات التى تلتها . وفى هذه المجموعة أبحاث جيدة ومفيدة .

2— *Vita di Maometto*, Roma 1946

حياة محمد . نشر فى رومة سنة ١٩٤٦ .

هذان الكتابان نشرا بعد موته بعناية ابنته .

3— *L'arabe parlato in Egitto*, Milano, 1913

اللهجة العامية فى مصر . ميلان ١٩١٣ .

4— *Chrestomatia Qorani arabica*, Leipzig, 1893

منتخبات من القرآن ، ليبزيغ ١٨٩٣ .

5— *Di alcuni epigrafi sepolcarli arabe trovate nell' Italia meridionale.* Palermo, 1906

بعض الكتابات العربية على القبور فى جنوبى إيطالية . بالرمة ، ١٩٠٦ .

6— *Un Mappamondo arabo desegnato nel 1579 da Ali b. Ahmad al Sharafi de sfax*, Roma, 1916 (in : Bolletin. d. reale Societa geografica italiana)

خريطة العالم الموضوعة سنة ١٥٧٩ م من قبل على بن أحمد الشرفى السفاقسى . رومة ، ١٩١٦ (فى نشرة الجمعية الجغرافية الملكية الإيطالية) .

٧— تاريخ آداب اللغة العربية .

محاضرات القاها بالعربية فى جامعة القاهرة . (طبعت فى القاهرة ١٩٥٥)

نقلتها إلى الإيطالية ابنته ماريا نلينو .

كتاب باتانجل لأبي الريحان البيروني

للمستشرق الألماني الأستاذ هـ. ريتر (*)

H. Ritter

(*) كتب الأستاذ ريتر هذه الدراسة بالعربية وخصّ بها المنتقى .

أول كتاب ألف فى ملل الهند وأديانها كتاب رجل بعثه يحيى بن خالد البرمكىّ إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة فى بلادهم ، وأن يكتب له فى أديانهم . فألف كتاباً رآه ابن النديم صاحب الفهرست بخط يعقوب بن إسحاق الكندى فيلسوف العرب ، ونقل منه إلى كتاب الفهرست فصولا . واهتمام البرامكة بأديان الهند ليس شيئاً عجيباً ، لأن جدهم كان كاهناً فى نوبهار بلخ ، ونوبهار اسم لدير بدّى أو سمّنى فى جوار بلخ ، فكانت السلالة البرمكيّة قريبة عهد بدين السمّنية . وهذا الكتاب نقل عنه قسما ابن خرداذبه فى كتاب المسالك الذى ألفه فى سنة اثنين وثلاثين ومائتين من الهجرة ، وعن ابن خرداذبه نقل محمد بن احمد الجيهانى ، وزير أحمد بن نصر الأمير السامانى ، فى كتابه المسمى الممالك والمسالك . وهذا الكتاب كان وقع فى سبع مجلدات ضاعت كلها ، إلا ما نقل عن مطهر بن طاهر المقدسى فى كتاب البدء والتاريخ ، والكرديزى فى كتابه زين الأخبار الذى ألفه فى حدود سنة أربعين وأربعمائة ، وشرف الزمان طاهر المروزى فى كتابه منافع الحيوان ، الذى نشر قسما منه الأستاذ مينورسكى minorsky

والجيهانى كان مولعاً بجمع أخبار الملل غير الإسلامية فى الترك والصين والهند . وكان يكتب إلى بلاد الروم والصين والهند يسأل عن عادات تلك البلاد . وكان يجمع الأجانب الواردين من تلك الأصقاع عنده ويسألهم عن الخراج ، والطرق ، وأمور تتعلق بالسياسة ، ثم يضع ما سمعه فى كتابه المذكور .

ثم هناك كتاب المقالات لمحمد بن شداد بن عيسى المشهور بزرقان . وزُرقان هذا رجل معتزلى كان تلميذ النظام ، توفى فى أواسط المائة الثالثة . وكتابه ضاع أيضاً ، إلا أن المتأخرين نقلوا عنه شيئاً يسيراً ، ولعل منهم حسن بن موسى النوبختى ، المتوفى فى حدود سنة ثلاثمائة ، صاحب كتاب الآراء والديانات الذى طبعت ما بقى منه فى مقدمة كتاب فرق الشيعة .

ومن رجال المائة الثالثة الذين كتبوا فى أديان الهند أبو العباس الإيرانشهرى ، أستاذ الطبيب الزنديق المشهور محمد بن زكريا الرازى ، المتوفى هو فى سنة ثلاث عشرة

وثلاثماية : ذكره البيرونى فى مقدمة كتابه فى تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ، قال بعد ما انتقد الكتب المؤلفة فى المقالات الدينية (ص ٤) « فما وجدت من أصحاب كتب المقالات أحداً قصد الحكاية المجرّدة من غير ميل ولا مداهنة سوى أبى العباس الإيرانشهرى إذ لم يكن من جميع الأديان فى شئ ، بل منفرداً بمخترع له يدعو إليه . ولقد أحسن فى حكاية ما عليه اليهود والنصارى وما تضمنه التوراة والإنجيل ، وبالغ فى ذكر المانوية وما فى كتبهم من خبر الملل المنقرضة ، وحين بلغ فرقة الهند والسمنية طاش سهمه عن الهدف وصاب فى آخره إلى كتاب زرقان ونقل مافيه إلى كتابه ، وما لم يُنقل منه فكأنه مسموع من عوام هاتين الطائفتين » .

ثم جاء أبو ريحان البيرونى نفسه بكتابه فى تحقيق ما للهند ، ففاق متقدميه وفضلهم وغلبهم بسعة معلوماته ودقة نظره وعمق بحثه ، وبطريقة علمية لم يسبق إليها ، ومعلوم أنه انتقل فى سنة ثمان وربعماية من وطنه خوارزم إلى دار ملك محمود الغزنوى بعد قتل آخر الملوك الخوارزمية مأمون بن مأمون ، واستيلاء محمود على خوارزم . وكان البيرونى خوارزمى الأصل يتكلم باللسان الخوارزمى . وهذا لسان إيرانى كان مجهولا إلى خمس سنوات مضت تقريباً حتى كشف العالم التركى زكى وليدى طوغان عن ترجمة خوارزمية لكتاب مقدمة الأدب للزمخشرى ، وهو أيضاً خوارزمى الأصل ، ولكن هذا اللسان لم يصلح للتحرير العلمى كما يصلح له اللسان العربى . قال البيرونى فى كتاب الصيدنة (ص ١٣) : وإلى لسان العرب نُقلت العلوم من أقطار العالم فازدانت وحلت فى الأفئدة . . . وإن كانت كل أمة تستحلى لغتها التى ألفتها واعتادتها ، وأقيس هذا بنفسى ، وهى مطبوعة بلغة لو خلد بها علم لاستغرب استغراب البعير على الميزاب والزرافة فى العراب » .

ولما انتقل البيرونى إلى غزنين فتحت له غارات محمود الغزنوى على بلاد الهند أفقاً جديداً واسعاً ، فتعلم اللسان الهندى ، وترجم كتباً من الهندى إلى العربى . كل ذلك إخلاصاً للعلم وإيثاراً للحق من غير غرض وقصد ردٍ أو مخاصمة ، يعنى أن البيرونى كان من العلماء الصدوقين الذين لا يدعوهم إلى الاشتغال بالعلم إلا الحرص

على استحصال الحقيقة من غير غرض آخر ، وكان يتمثل بقولهم « قولوا الحق ولو على أنفسكم » . قال فى مقدمة كتاب ما للهند : « ففعلتُه غير باهت على الخصم ولا متحرج من حكاية كلامه وإن باين الحق واستُطيع سماعه عند أهله ، فهو اعتقاده وهو أبصر به ، وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل ، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه » .

وهذا الصدق فى الحكاية مع ذكاء العقل هو الذى صيّر البيرونى أحد أكابر العلماء فى العالم . فيقول البيرونى فى مقدمة كتاب الهند (ص ٤) : « وكنت نقلت إلى العربى كتابين أحدهما فى المبادىء وصفة الموجودات واسمه سانك والآخر فى تخليص النفس من رباط البدن ويعرف بباتانجل ، وفيهما أكثر الأصول التى عليها مدار اعتقادهم دون فروع شرائعهم ، وأرجو أن هذا الكتاب فيما للهند ينوب عنهما وعن غيرهما فى التقرير ويؤدى إلى الإحاطة بالمطلوب بمشيئة الله » .

وفرغ البيرونى من كتاب ما للهند فى سنة إحدى وعشرين وأربعماية . ويفهم من قوله إنه ترجم الكتابين المذكورين قبل كتابه الكبير فى الهند ، وثبت هذا أيضاً بما قال فى آخر ترجمة الباتانجل قال : « وسأعمل بإذن الله كتاباً فى حكاية شرائعهم والإبانة عن عقائدهم والإشارة إلى مواضعاتهم وأخبارهم ، وبعض المصارف فى أرضهم وبلادهم » يعنى أنه كان فى حين ترجمته كتاب باتانجل عزم على تأليف الكتاب الكبير ، ولعله فرغ من الترجمة قبل الشروع بالكتاب الكبير بزمن قليل ، يعنى سنتين اثنين أو ثلاثاً قبل سنة إحدى وعشرين .

أما ترجمة البيرونى لكتاب ساميكا فضاعت أو لم يكشف عنها إلى اليوم . وأما ترجمة كتاب باتانجل فقد كشف عنها الأستاذ لويس ماسينيون فى إحدى المجاميع المحفوظة فى مكتبة كوبرولو فى استامبول . انظر :

Essi sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, p. 74

وذهبت أنا إلى المكتبة ، ونظرت فى المجموعة ، فإذا هى مجموعة كبيرة جداً تشتمل على بضع وستين رسالة ، كثير منها نوادر مهمة . وسأنشر تعريفاً مفصلا

بهذه المجموعة القيمة إن شاء الله . والمؤسف أن حال المجموعة ليس بجيد ، فالورق رقيق جداً وسريع الإنكسار ، وقد انكسرت ورقات كثيرة منها ، خاصة فى الحافة وفى أسافل الصفحات . فاستنسخت كتاب باتانجل ثم صورته بعد مدة ، والنسخة إلى ذلك مخرومة مأروضة ، فسبب الخرم ضياع كلمات لم يمكننى إدراكها ، وخط المتن خط عجمى صغير جداً لا يكاد يقرأ فى بعض المواضع ، وهو قليل النقط ، لذلك لا أدعى أنى اهتديت إلى الصواب فى قراءة الكلمات جميعها .

لكن من هو باتانجل ؟

باتانجل اسم مؤلف هندى عاش على ما خمنه العلماء العارفون بكتب الهند فى حدود سنة ثلاثماية بعد الميلاد ، وهذا التاريخ تخمينى لأن أهل الهند أبعد الناس من فن التاريخ لا يلتفتون إليه أصلا ، ولذلك يشكل تعيين تاريخ كتاب هندى بعينه جداً . واسم الكتاب الذى ألفه باتانجل هو جوكا سوترا ، وجوكا هو نوع من التصوف والزهد عندهم يصل به أهله إلى تلك الأعمال العجيبة المشهورة من رفع البدن إلى الهواء ، وتحريك الأشياء البعيدة ، والدفن تحت الأرض ، وغير ذلك مما ينقل السائحون من قديم الزمان إلى يومنا هذا ، ولكن تلك الأعمال الغريبة ليست مقصدهم بل غرضهم غير ذلك ، إذ هو تخليص النفس من رباط البدن . ويشبه هذا المذهب مذهب التصوف الإسلامى لدرجة ما . إلا أن الفرق بينهما فى الأصل كبير ، وذلك أنهم ليسوا من أهل التوحيد بل يعرفون أكثر من إله واحد خلق جميع المخلوقات ، وهم ينكرون الرسل أيضاً ، ونهاية تصوفهم ليست الفناء فى الله حتى لا يبقى فى شعورهم إلا الله ، بل غرضهم تسكين الحواس والتخلص من العالم الخارجى بالكلية ، ومن أدوار التناسخ ، ولهم فى ذلك اصطلاحات لا يفهمها إلا الراسخون فى علوم الهند ، ولست أنا منهم ، لذلك اضطررت إلى الرجوع إلى بعض المستهندين ، ووجدت بجامعتنا بفرانقفورت عالماً شاباً له قدم راسخة فى العلوم الهندية ، وهو الآن مشغول بتدقيق ترجمتى لترجمة البيرونى ، ويشتغل باستخراج الاصطلاحات الهندية التى تقابل الإصطلاحات العربية التى استعملها البيرونى عند

ترجمته الكتاب إلى العربى . وهذا شغل صعب لأن البيرونى لم يجد فى اللغة العربية ما يطابق الإصطلاحات الهندية فاستبدلها باصطلاحات عربية أخذها من العلوم الإسلامية ، فأصاب مرة وأخطأ مرة أخرى . وأخبرنى صاحبى المستهند أن ترجمة البيرونى صحيحة فى الأكثر ، والغلط فيها قليل . هذا والمتن الأصلى الهندى متن عجيب ، وهو مما يسمونه سوترا يعنى متناً للحفظ لا يفهم بلا شروح . ولا نعدم فى العلوم العربية متوناً منظومة أو منثورة ألفت للحفظ لا تكاد تفهم بلا شرح ، ولكن المتون الهندية أشد اختصاراً من المتون العربية ، حتى إن متن باتانجل عبارة عن أسماء فقط يسرد فيها الاسم ، ولا فعل فى المتن ولا حرف أصلا . لذلك احتاج أهل الهند أنفسهم إلى شرح المتن ، وشروح باتانجل كثيرة مطبوعة وغير مطبوعة . واضطر البيرونى أيضاً إلى مراجعة بعض الشروح ، وخلط المتن بالشرح إلا أننا لم نهتد الآن إلى الشرح بعينه الذى استعمله البيرونى ، وصاحبى المستهند مشغول بالبحث عن كل الشروح الموجودة ، آملاً أن يقف على الشرح الذى نقل عنه البيرونى . وقد كاتب علماء الهند يطلب تصوير الشروح غير المطبوعة التى تحفظ فى مكاتب الهند ، فلنؤمل أن يوفق فى تحريه إن شاء الله .

وترجمة البيرونى تجرى على السؤال والجواب : قال السائل ، قال المجيب . هكذا يتكرر هذا سبعاً وثمانين مرة ، وفى هذا إشكال لأنه قال فى آخر الترجمة « تمت القطعة الرابعة فى الخلاص والاتحاد ، وتم بتمامها الكتاب ، وهو ألف ومائة سؤال من الشعر » يعنى أنه وجد فى الأصل الهندى ألفاً ومائة سؤال . وترجمته لا تحتوى إلا على سبع وثمانين ، فأين الباقية ؟ هل اختصر البيرونى أو أسقط ناسخ النسخة أكثر السؤالات ؟ هذا بعيد ، لأن الترجمة تامة لا يبين فيها أثر إسقاط أو حذف ولكن هذه العقدة تنحل إذا نظرنا إلى قول البيرونى فى المقدمة إنه اضطر إلى حذف ما يتعلق بالنحو والصرف الهندى فى الشرح المترجم . والواقع أن الشروح الهندية مشحونة بأبحاث تتعلق بالصرف والنحو لا فائدة فى نقلها إلى العربى ، ولذلك حذف البيرونى كل ذلك الحشو واقتصر على نقل المعانى فقط ، فاحتوى

كتابه أقل مما جاء فى الأصل من الأسئلة والأجوبة .

وأحب أن أسوق لكم شيئاً من المتن لتتبينوا ماهيته ، فإنه مهم أيضاً من جهة فهم شخصية البيرونى نفسه .

يفتتح كلامه بكلام استحسنه ، لأنه يبين لنا كيف كان الرجل ينظر إلى عمران العالم من جهة ، وإلى حياته العلمية الشخصية من جهة أخرى . قال :

« همم الناس فى الدنيا مختلفة ، وعمارة العالم باختلافها منتظمة ، وعزيمتى بل نفسى بكليتها مقصورة على الإفادة ، إذ انقضت عنى لذة الاستفادة ، وأرى ذلك لى من أعظم السعادة » (فيفهم من هذا أن البيرونى كتبه فى سن الكهولة ، فكان حين تأليف الترجمة يقارب الستين من عمره ، لأنه ولد سنة ٣٦٢ ، يعنى أنه كتب ترجمة باتا نجل بين الخمسين والستين من عمره) ثم قال : « فمن تحقق الحال لم يلمنى على ما أزال أكدحُ فيه وأتحمله من أعباء الاجتهاد ، فى النقل من لغة الهند للأنداد والأضداد ، ومن كان على خلافه نسبنى إلى الجهالة ، ومتاعبى إلى الشقاوة ، ولكل امرىء ما نوى وأضمر ، وهو معاند لما عريت عنه معرفته حتى يبلغ إلى رتبة ربما قبل عذره ولم يكلف إلا ما يسر له . وما زلت أنقل من الهند كتب الحساب والمنجمين إلى أن أقع الآن إلى كتب مما يدخره خواصهم فى الحكمة ، ويتنافى فيه زهادهم للتطرق إلى العبادة (يعنى أنه اشتغل فى الأول بكتب الرياضيات ، ثم أقبل على كتب الهند الدينية (ولما قرئت علىّ حرفاً حرفاً (يعنى كان يستخدم عالماً هندياً ويسمون العالم بانديت bandit يقرأ عليه الكتاب ويفسره له ثم ينقله البيرونى ، كما فعل الفردوسى حين نظم الشاهنامة) فأحطت بما فيها ، يجاوز ضميرى فيها إشراك الراغبين فى مطالعتها ، فالبخل بالمعالم من أقبح المظالم والمآثم ، ولا يخلو سواد على بياض من فائدة جديدة تؤدى معرفتها إلى اجتلاب خير ما أو اجتناب ضير » . ثم يقول :

مقدمة يوقف منها على حال القوم وحال الكتاب

« هؤلاء قوم لا تخلو أقاويلهم فى نحلتهم عن قضايا التناسخ وبلايا الحلول

والاتحاد والتولد ، لا على حكم الولادة ، ولذلك إذا سمعت أقاويلهم يُراح منها روائح مركبة من عقائد قدماء اليونانيين ، وفرق النصارى ، وأئمة الصوفية . ومما لا يخلو أحد منهم الاعتقاد بأن الأنفس فى العالم مربوطة وبعلايقه مشتبكة ، لا تخلص منها إلى البقاء الدائم إلا التى بلغت الغاية القصوى فى الاجتهاد ، ثم إن قصرت عنها بقيت فى العالم مترددة فى الموجودات بين خير وشر إلى أن تهذب وتصفو فتخلص» (هذا هو مذهب التناسخ المشهور عندهم) ثم يصف كتبهم ويقول : « وكتبهم منظومة بأوزان ، ونصوصها مفسرة بما يعسر نقل كليه ، وعلى ما هو عليه ، لاشتغال المفسرين بالنحو والاشتقاق وسائر ما لا ينتفع به إلا المحيط بلغاتهم الفصيحة دون المبتذلة ، ولذلك اضطررت فى النقل إلى خلط النص بذلك التفسير . . . وإجراء الكلام على ما يشبه السؤال والجواب (ويمكن أن يكون أبو الريحان ألفى الشرح الهندى على ذلك الشكل من السؤال والجواب ، لأن بعض الشروح الهندية تحتوى على السؤالات والجوابات ؛ وإن كان يفهم من ظاهر كلام البيرونى أنه هو أجرى الكلام على شكل السؤال والجواب) وإلى إسقاط ما يتعلق بالنحو واللغة ، وهذا عذر قدمته لتفاوت حجم الكتاب فى اللغتين عند المقايسة بينهما حتى لا يظن ظان أن ذلك لإخلال بمعنى يتحقق أنه للتنقيح عما يعود وبالا ، والله يوفق للخير . (وقد قلت آنفاً أن هذا الحذف يوضح لنا السبب الموجب للفرق بين عدد السؤالات فى الترجمة وعددها فى الأصل) ثم يقول :

« وهذا هو ابتداء كتاب باتنجل مركباً نصه بشرحه : أسجد لمن ليس فوقه شىء ، وأمجد من هو مبدأ الأمور وإليه مصيرها ، العالم بكل موجود ، ثم أعظم من دونه من الملائكة والروحانيين (وهذه الملائكة عندهم آلهة فى جانب الإله الأعلى ولا توحيد عندهم) بنفس متضرعة ونية خالصة ، وأستعين بهم على ما أريد أن أوجز كلامى فيه ، (ثم يقول بعد كلام :) .

سأل الزاهد السائح فى الصحارى والغياض باتنجل وقال له : قد نظرت فى

كتب الأوائل وكلامهم على الأشياء الغائبة عن الحس ، فوجدتهم فيها يعتمدون الدلائل الضعيفة ، ولا يقصدون البراهين القائمة مقام العيان ، الجالبة ثلج اليقين والمطرقة إلى نيل الخلاص من الوثاق ، فهل يمكنك أن تدلنى بالدلائل والبراهين على المطلوب ليكون وقوفى عليه عوناً على الشك والارتياب ؟

قال باتانجل : ذلك من الممكن ، وسأتكلم عليه بوجيز من الكلام دال قليله على كثير من المعانى ، فإن مطلوبك هو عمل ، وله علل ، ثم حاصل ونتيجة ، فأما العمل فقسم منه كالفعل ، وقسم منه كترك الفعل . فإذا حصلت الأمر وجدت العلم فى ضمنه ، وذلك أنه قبضُ المبثث عنك نحو الخارجات إليك لئلا تشتغل إلا بك ، وقمعُ قوى النفس عن التشبث بغيرك (يبين من هذا الفرق بين التصوف الإسلامى والهندى فإن غاية التصوف الإسلامى التقرب إلى الله والوصول إليه ، وغاية الهندى قمع المبثث من النفس إلى الخارجات والاشتغال بالنفس فقط ، ورفع النفس إلى حال عالية خالصة من العلائق) .

قال السائل : فإذا قبض الإنسان إليه قوى نفسه ومنعها عن الانتشار ، كيف يكون حاله ؟

قال المجيب : لا يكون على كمال الوثاق وقد قطع العلايق عما بينه وبين ما سواه وترك التثبث بالخارجات عنه ، ولا يكون مستأهلا للخلاص لأن نفسه مع البدن (يعنى هذه هى الدرجة الأولى لا درجة الكمال) . ثم بعد كلام يقول السائل : فكيف يمكن قمع النفس وقبض قواها عن الخارجات ؟

قال المجيب : يكون بطريقين أحدها عملى وهو التعويد ، فإن الإنسان إذا أقبل على قوة من قوى النفس بعينها فثناها عن التمرد مجتهداً ، ووكلها إلى الأصلح لها مواظباً دائباً ، من غير تكرير لذلك الفعل يمكن به أن يتخلل فيما بين زمنين : زمان عقلى يمكن النفس فيه العود إلى ما لا ينبغى ، ولكن باتصال ودؤوب يرتفع معه

الانفعال والتعويد (؟) فلم يكن بد فى آخر الأمر من استقرار تلك القوة على تلك العادة (وهذه تربية للنفس غير دينية) .

ثم يقول : والطريق الثانى عقلى هو الزهد الفكرى الذى هو تأمل العواقب بعين القلب ، والنظر فى سوءة الموجودات الكائنة الفاسدة ، ومحصول هذا الطريق أن الإنسان إذا عرف الشر والرداءة فى جميع الأشياء نفر قلبه عن كل المقاصد الدنيوية والأخروية وأخلص ضميره لطلب الخلاص منها . . . وإذا انحسمت أطماعه عما فى العوالم كلها فقد حصل حينئذ على رتبة تعلو القوى الثلاث الأولى (هـذا الكلام يشبه مذهب الصوفية فى ذم الدنيا والزهد فيها ، وترك الدنيا والآخرة) .

قال السائل : فهل إلى الخلاص سبيل على غير طريق التعويد والزهد ؟

قال المجيب : يقال بالعبادة وهى تتوزع من البدن على معرفة ويقين وإخلاص بالقلب ، وعلى تمجيد وثناء وتسبيح باللسان .

قال السائل : من هذا المعبود الموفق ؟

قال المجيب : هو الله المستغنى بأزليته ووحدانيته عن فعل المكافأة عليه براحة تؤمل وترتجى أو شدة تخاف وتقصى ، والبرىء عن الأفكار لتعاليه عن الأضداد المكروهة والأنداد المحبوبة ، والعالم بذاته سرمداً (إلى آخره . . . يعنى أن هـذا الإله لا يفعل فعلا يستحق فاعله الثواب والعذاب ، ومثل هذا القول بديهى فى دين الإسلام لا يتكلم به) .

ثم وصف إلهه بأوصاف تشبه بعض صفات الله فى دين التوحيد ، ولكن الظاهر أن الفرق بين هذا الإله والإنسان عندهم بالزمان فقط لا بالذات . يقول بعد أن وصف الله بأنه متكلم : فإن كان متكلماً لأجل علمه فما الفرق بينه وبين الحكيم العالم وسائر العلماء الذين تكلموا لأجل علومهم ؟

قال المجيب : الفرق بينهم هو الزمان ، لأن المذكورين تعلموا وتكلموا بعد أن لم يكونوا عالمين فكلامهم وإفادتهم فى زمان ، وإذ ليس للأمور الإلهية بالزمان

اتصال فالله سبحانه عالم متكلم فى الأزل (كأن الفرق بين الله والعالم هو الزمان وحده ، وهذا قول لا يقوله مسلم) .

ولا يسعنى تطويل الكلام على فلسفة جوكا ، فإنى لست من المتخصصين فى هـذا الشأن ، ولم أفهم تفصيلاتها ، ولـكن آمل أن أستفيد من تفسير صاحبى المستهند بعد أن يفرغ من اشتغاله بالمتن . وأحب أن أعرض بعض الأفكار الغريبة التى يحتويها هذا المتن . كنت بينت آنفاً أن مركز كلام باتنجل على الخلاص من الارتباك بالخارجات ، والطريقة الغريبة التى بها يصلون إليه على ما يدعون ، وفى هذه الطريقة خصال ثمان : منها ما يشكل تصديقه فضلا عن عمله لمن ليس من أهل جوكا . يقول مثلا : وأما الخصلة الثالثة وهى السكون ، فمن طمح إلى شىء طلبه ، والطلب حركة ، ومع الحركة بالشوق زوال الراحة ، فإذا أعرض عن جميع الأشياء ولم ينعط همته بشىء منها سكن بالحقيقة وجوزى بأن لا يتأذى من حر أو برد ولا يتألم بجوع وعطش ، ولا يحس بمحوج فاستراح .

والخصلة الرابعة تسكين التنفس بادخال الهواء وإخراجه وإزالتهما حتى يصير كاللابث فى قرار الماء مستغنياً عن الهواء ، فإن من حصل له ذلك زال عن قلبه ما كان عليه من الـكدورة فقدر على فعل ما أراد (معلوم أن الجوكيين يدفنون فى بعض الأوقات أنفسهم فى الأرض بعد أن يعطلوا التنفس ، وتحت هذا العمل الغريب هذه الفلسفة التى يخبر عنها هذا المتن) .

ثم يقول : والخامسة قبض الحواس عن الانتشار حتى لا يحس بغير الداخل ولا يعرف أن وراء الحاس شيئاً غيره ، فبذلك يقدر على ضبط الحواس وامتلا كها .

ومن الخصال المطرقة إلى الخلاص التفكر ، قال : فمن أراد الاستتار عن الأعين أدام التفكر فى البدن وما تصور به من حسن وقبح وطول وقصر وهيئة ، ودأب على غض البصر ؛ وقبض حاسة العين ، فإنه يخفى على الناس كما أنه إذا أدام التفكر فى الـكلام وقبضه خفى صوته فلم يسمع وإن جهر به .

أمثال تلك الغرائب فى الـكتاب كثير لا يمكننى سردها على طولها وعرضها . وللبيرونى بعد الترجمة كلام جامع كالخاتمة يبين فيها رأيه فى كتاب باتنجل ، فلنختم كلامنا بإيراد بعض ما يقول فيها :

قال أبو ريحان البيرونى : هذا كان كتاب باتنجل ، والذى دعا إلى نقله هو خفاء ما يعتقده الهند فى مذاهبهم على من يحكيها عنهم فى الـكتب . . . ومن لم يعرف الشر لم يجتنبه كما أن من لم يعرف الخير لم يجتلبه ، ولذلك قيل : تعلموا السحر ولا تستعملوه . فأما ما فى الـكتاب من المحاولات فمن جهة أمرين : أحدهما أنه قل ما تجد قوماً يرجعون فى الأصول إلى ما ذكرناه من الحلول والاتحاد ، وفى الفروع إلى الإفراط فى التقشف ، إلا ويذكرون شيئاً مما يستحيل كونه فى المعقول ، وأترك قوماً يجعلون أمثال ما تقدم كرامات للأولياء وقوماً آخر بإزائهم يستعظمونها ويتصورونها مطاعن فى معجزات الأنبياء صلوات الله عليهم ، وأرجع إلى النصارى وهم على الصفة التى أشرنا إليها . فأما فرط تقشفهم وتخليهم عن الدنيا فيشهد له النهى عن التعرض لأصحاب الصوامع منهم لاشتغالهم بأنفسهم وتعذيبها ، حتى إن الرطوبات تفنى فى أبدانهم ولا يبقى بين الجلود والعظام شىء من لحومهم ، وربما يموت أحدهم قائماً فى العبادة فيبقى مستنداً إلى الجدار متوكئاً على العكاز قروناً وأحقاباً بانقطاع مواد الثقل عنه وعـدم العفونات ، يتعاهد بنفض الغبار ويعـلم بالذكران والزيارة فى الأوطان حتى تعمل اليبوسة ما كانت عجزت عنه الرطوبة من تفريق أجزائه وترميم عظامه فيبطل حينئذ . وأما أخبارهم المستحيلة فستسمع منهم الأعاجيب عند ذكر الآباء الأسلاف ، وعند ذكر المطارنة والبطاركة الأخلاف ، المستشهدين بسبب الديانة ، وتنمو شعورهم وأظفارهم بحيث تحوج إلى القص والقلم وهم موتى ، ما يزول معه التعجب من غيرهم . وأما الآخر فهو أن الهند من ذلك أوفر نصيباً وأقل نظراً وتحصيلا ، حتى إنى لا أشبـّه كتبهم فى الحسابات والنجومية من جهة المعانى ومن جهة النظم والترتيب إلا بدر مختلط ببعر ، وجواهر مع خزف ،

لايهتدون إلى تمييزها وتحسينها ؛ ويزيد فى ذلك ما ذهبوا إليه من التمييز عن غيرهم والنهى عن الاختلاط بهم ولولا ذلك لتهذبوا بمعارضات الخصوم وأنكارهم ماعندهم ، وإنما جدالهم مع السمنية الذين فيما بينهم وأولئك أمثالهم لا يفضلون عليهم . وسأعمل بإذن الله كتاباً فى حكاية شرايعهم والإبانة عن عقائدهم والإشارة إلى مواضعاتهم وأخبارهم وبعض المعارف فى أرضهم وبلادهم ؛ يكون عدة لمن رام مداخلتهم ومخاطبتهم إن فسح الله فى الأجل وكشف الموانع من الأسقام والعلل » .

هذا كلام رجل عاقل عالم ، ومنصف واسع الإدراك ، يحكى عقائد نحلة بعيدة عن عقيدته لا ليردها بل ليتعرفها ويتحققها من غير ميل ولا مداهنة ولا عداوة ومخاصمة ، راغباً فى توسيع علمه ، إنه كلام رجل ينظر إلى اختلاف الأديان والعقائد والفرق والنحل بعين التفهم لا التعصب ، بقصد فهم الديانات بطريقة تاريخ الأديان المقارن المعروفة اليوم . فلقد أدرك البيرونى وفهم أنه لعل فى اختلاف الهمم البشرية حكمة خفية لا يتطرق أكثر الناس إلى كنه معناها ، يشير إليها بقوله الذى ذكرناه آنفاً « هم الناس فى الدنيا مختلفة ، وعمارة العالم باختلافها منتظمة » .

هذا ما أحببت عرضه عن كتاب باتنجل ، وما قلته غيض من فيض ، ولعل فى هذا المقدار كفاية لجلب التوجه إلى هذا المتن الغريب . ولا شك أن كل ما كتبه هذا العالم الكبير جدير بالنشر ، وخاصة لأن ما وصل إلينا من تآليفه قليل ، فقد ضاع أكثرها . وعلى الخلف حسن المحافظة على ما ترك لنا السلف ، لا سيما ما تركه لنا أمثال أبى الريحان البيرونى .

فرانقفورت — ه . ريتر

آثار الأستاذ ريتر

الأستاذ ريتر هو الذى نشر بعض المكتبة الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمان وأشرف على مالم ينشره منها . وهى معروفة . ومن أهم ماحققه مقالات الإسلاميين ، والأول من الوافى بالوفيات ، وفرق الشيعة ، وغيرها .

وها كم بعض دراساته الحديثة :

1— *Irriational Solidarity groups*
A socio-psychological study in Connection with Ibn Khaldūn. (Oriens. Vol 1, No 1, 1948)

2— Philologika XII : *Datierung durch brüche* (Oriens. vol 1, No 2, 1948)

3— Philologika XIII : *Handschriften in Anotolien und Tstanbul* (Oriens Vol 2, No 2, 1949) et (Oriens Vol, No 1, 1950)

4— *Neue materialien Zum Zagal, Ibn Quzman* (Oriens Vol 3, No 2, 1950) en collaboration avec W. Hoenerbach.

5— *Muslim Mystics Strife with god* (Oriens Vol 5, No 1, 1952)

6— *Autographs in Turkish Librairies* (Oriens Vol 6, No 1, 1953)

نشوان بن سعيد الحميرى علامة اليمن (*)

للمستشرق السويدى الأستاذ سترستين

Zettersteen

(*) كتب الأستاذ سترستين هذه الدراسة للمنتقى بالعربية قبل وفاته (توفى سنة ١٩٥٤) ، والنص المثبت له .

قال السيوطى[١] : نشوان بن سعيد بن نشوان اليمنى الحميرى ، أبو سعيد الفقيه العلامة المعتزلى النحوى اللغوى . كذا ذكره الخزرجي وقال : كان أوحد أهل عصره وأعلم أهل دهره ، فقيهاً ، نبيلا ، عالمًا ، متفنناً ، عارفاً بالنحو واللغة والأصول والفروع والأنساب والتواريخ وسائر فنون الأدب ، شاعراً فصيحاً ، بليغاً مفوهاً . صنف شمس العلوم فى اللغة ثمانية أجزاء . قال فى البلغة : سلك فيها مسلكاً غريباً : يذكر الكلمة من اللغة فإن كان لها نفع من جهة الطب ذكره . فاختصره ولده فى جزئين وسماه ضياء الحلوم .

وقال ياقوت[٢] : استولى نشوان هذا على قلاع وحصون ، وقدمه أهل جبل صبر[٣] حتى صار ملكا .

وقال غيره : مات بعد عصر يوم الجمعة رابع عشرين ذى الحجة سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة . وفيه نظر لقوله فى مقدمة شمس العلوم :

وفى سنة السبعين والخمس تم ما جمعت من التصنيف فى رمضان

فإن كان توفى بالحقيقة فى سنة ثلاث وسبعين فيجب أن يعبر بهذا البيت عن إتمام تصنيفه فى السنة التى أكمل فيها العام الخامس والسبعين من عمره والله أعلم .

وهذا كل ما نعرفه الآن فى حياة نشوان ولم نعرف أين ولد ؟ ولا بد أنه قضى

---

(١) كتاب بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة ص ٤٠٣ .

(٢) كتاب إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ج ٧ ص ٢٠٦ .

(٣) قال ياقوت فى كتاب معجم البلدان ج ٣ ص ٣٦٦ : صبر ، بفتح أوله وكسر ثانية ، بلفظ الصبر من العقاقير ، والنسبة إليه صبرى — اسم الجبل الشامخ العظيم المطل على قلعة تعز . فيه عدة حصون وقرى باليمن ، واليه ينسب أبو الخير النحوى الصبرى شيخ الاهنوى الذى كان بمصر ، ونشوان بن سعيد صاحب كتاب أعلام شمس العلوم وشفاء كلام العرب من الكلوم فى اللغة اتقنه وقيده بالأوزان . وكان نشوان هذا قد استولى على عدة قلاع وحصون هناك وقدمه أهل البلاد حتى صار ملكا .

أما كلمة الاهنوى فلا أعرف معناها .

أكثر أيامه فى بلده ولم يرتحل إلى بلاد غريبة فإنه افتخر بحب الوطن وقال مشيراً إلى كتابه المذكور :

وأكملت من هذا الكتاب فصوله ولم أنفصل من بلدتى ومكانى

وما درت للألقاب مستوهباً لها من العجم فى مصر ولا همذانِ

لنشوان تآليف كثيرة عددها الأستاذ الفاضل بروكلمن [١] . وصنف أيضاً غير التى ذكرها بروكلمن وهى هذه الأربع :

صحيح الاعتقاد وصريح الانتقاد .

مسك العدل والميزان فى موافقة القرآن .

مشكل الدوى وصراطه السوى .

ميزان الشعر وتثبيت النظام .

وأشهر كتب نشوان وأهمها شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم والقصيدة الحميرية . وأما كتاب شمس العلوم فهو معجم الكلمات العربية ، ويوجد منه نسخ مخطوطة فى مكاتب عمومية مختلفة ، ومع ذلك لم يطبع منه إلى الآن إلا جزء قليل . أول من نبه المستشرقين على نشوان بن سعيد هو الأستاذ هامر من مدينة وين [٢] . وبعده نشر مواطنه الأستاذ ملر منتخبات من شمس العلوم فى بعض المجلات العلمية [٣] ، ثم صنف الدكتور العالم عظيم الدين أحمد من هندستان كتاباً جيداً باللغة الألمانية متضمناً كل ما يتعلق فى شمس العلوم ببلاد اليمن ولغتها وتاريخها [٤] ، وفى آخر

(1) Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Supplement I, 528.

(2) Von Hammer, *Literaturgeschichte der Araber* VII, 584.

(3) Müller, *Himjarische Inschriften* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXIX)

(٤) منتخبات فى أخبار اليمن من كتاب شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلام لنشوان بن سعيد الحميرى وقد اعتنى بنسخها وتصحيحها عظيم الدين أحمد . طبعت فى مطبعة بريل فى مدينة ليدن سنة ١٩١٦ .

الأمر تقدم المستعرب الأسوجى العلامة الشهير الكونت لندبرج الذى قضى سنين كثيرة فى المشرق وألف كتباً كثيرة منها الأمثال السائرة والأقوال الدائرة عند أولاد العرب ، ومعجم اللهجة الدثينية فالتمس منى قبل موته ببعض السنين أن أنشر بنفقته كتاب شمس العلوم كله . ولكنى كنت إذ ذاك مشتغلا بأشغال كثيرة . ثم توفى لندبرج فى سنة ١٩٢٤ ، ثم أنعم ورثته الذين يعرفون من زمان طويل رغبته النادرة فى لغة العرب على جامعة ابسالة بكتبه الثمينة وجملة كبيرة من المال بشرط أن تعنى بإكمال الدراسات التى خلفها لندبرج غير مطبوعة ، ونشر كتاب شمس العلوم كله . وقد ظهر منذ قريب القسم الأول من الجزء الأول من الكتاب فى مطبعة بريل فى ليدن بتحقيق ، وهو مشتمل على الأحرف الأربعة الأولى من حروف الهجاء مع تعليقات وإيضاحات . كانت نية نشوان تصحيح اللغة العربية من الغلط والتصحيف ، وقال فيه : لما رأيت ذلك [١] ورأيت تصحيف الكتاب والقراء وتغييرهم ما عليه كلام العرب من البناء حملنى ذلك على تصنيف يأمن كاتبه وقارئه من التصحيف ، ولذلك حرس كل كلمة بنقطها وحركاتها . وأما الترتيب فأنكر الطريقة التى اتبعها الجوهرى وغيره ورتب الحروف على النظام الهجائى باعتبار أوائلها لا أواخرها خلافاً لهم . وأما فحوى كلامه ومضمون كتابه فقصد نشوان أيضاً تعظيم اليمن وتفخيرها على غيرها من البلاد ، ولذلك وصفها فى أول الأمر بفضائلها المختلفة وذكر أسماء ملوك معروفين ، وملكات مشهورات ، وآباء قبائل قديمة مع أنسابهم وأخبارهم ، ويتبعها أسماء جبال ومدن وحصون وقلاع وغيرها ، ومن الفن اللغوى الخط الحميرى القديم المسمى بالمسند ، وكلمات لا توجد فى لسان العرب وتاج العروس مثل :

دخش : فعل بالكسر يفعل بالفتح وبعض أهل اليمن يقول دخش العظم إذا تفتت وبلى .

(١) يعنى كلمات بلا نقط وحركات .

ذرع : فعال بكسر الفاء ، بعض أهل اليمن يسمى كل هضبة إلى جنب جبل ذراعاً .

زلح : فعل يفعل بالفتح ، زلح جلده بالنار لغة يمانية فى زلع .

شرز : فعل بفتح الفاء والعين الشرز السماق بلغة بعض أهل اليمن .

شمم : فعال بالفتح وتشديد العين ، الشمام المهندس بلغة بعض أهل اليمن .

وأما الكلمات التى لا تختص بلغة أهل الجنوب من جزيرة العرب فأكثر الشواهد كما ينبغى من القرآن وأشعار العرب ، وذكر من الشعراء النابغة ، وعنترة ، وطرفة ، وزهير ، وعلقمة ، وامرء القيس ، وعروة بن الورد ، وقيس بن الخطيم ، والأعشى ، ولبيد ، وحسان بن ثابت ، والشماخ ، وعبيد الله بن قيس الرقيات ، وكثير عزة ، والأخطل ، والفرزدق ، وجرير ، وذا الرمة ، ورؤبة ، والعجاج ، وغيرهم .

وانتفع نشوان أيضاً بالحديث وضروب الأمثال وتعبير الرؤيا وعلم النجوم لكشف معانى الكلم المفردة وتبيينها ، ودوّن ذلك . ويبين من مواضع كثيرة فى شمس العلوم أنه كان مولعاً جداً بعلم الطب ونحن ننقل ها هنا ما ذكره فى مادة الثوم مثلا :

« الثوم معروف . وهو حار يابس فى الدرجة الرابعة ينفع من لدغ الحيات والعقارب إذا ضمد به أو إذا أكل منه الملدوغ . وهو يسمى ترياق البدو . وهو يخرج الرياح الغليظة ويحللها ، ويدر البول ، ويقطع السعال الحادث من البلغم ، ويصفى قصبة الرئة ، وإذا دُق مع العسل والملح والخل وجعل على الأسنان نفع من تأكلها ، وإذا شوى ودلكت به الأسنان نفع من أوجاعها ، وإذا دُق وضمد به مع الخل على الأعضاء المترطبة جفف رطوبتها وحلل ورمها . وهو ينفع من البلغم والرطوبة نفعاً عظيما . وإذا دُق وعجن بخل وعسل نفع من البهق ، والقوباء ، وقروح الرأس المترطبة ، ومن الجرب المتجرح ، ومن عض الكلب . وإذا تدخنت

به المرأة أو طبخ وجلست فيه أدر دم الحيض وأخرج المشيمة بإذن الله تعالى ، وإذا أكثر من أكله أضعف البصر وأقل المنى لشدة يبسه .

وكان نشوان أيضاً شاعراً بليغاً ، وله أبيات مختلفة فى شمس العلوم . وأشهر أشعاره وأطولها القصيدة الحميرّية التى نشرها الأستاذ المعروف كرمر[١] فى سنة ١٨٩٥ والأستاذ العالم باسّة[٢] ثانياً فى سنة ١٩١٤ .

أوّلها :

الأمرُ جِدٌّ وهو غيرُ مُزاحِ ... فاعمَلْ لنفسِك صالحاً يا صاحِ
كَيْفَ البَقاءِ مع اختلاف طَبائعٍ ... وكدورِ ليلٍ دائمٍ وصَباحِ
الدهرُ أنصَحُ واعظٍ يَعِظُ الفتى ... ويَزيدُ فوق نصيحةِ النصّاحِ
فانظُرْ بعينَيْك اليقينَ ولا تَسَلْ ... يا أيّها السَكْران وهْو الصاحِى
يُجْرَى بنا فى لَجٍّ بحرٍ ما له ... من ساحِلٍ أبداً ولا ضَحْضاحِ
شَغَل البَرِيّةَ عن عِبادةِ ربّهم ... فِتَنٌ على دُنْياهُمُ وتَلاحِ
ومَحَبَّةُ الدُنْيا وعاجِلِها التى ... سَلَكَتْ مع الأَرْواحِ فى الأَشْباحِ
كلُّ البَرِيّة شارِبٌ كاسَ الرَدَى ... من حَتْفِ أنْفِهِ أو دَمٍ سَفّاحِ
لا تَيْئَسَنْ بالحادثات ولا تَكُنْ ... لمسَرَّةٍ فى الدهر بالمِفْراحِ
أفأَيْنَ هُودٌ ذو التُقَى ووصِيَّةٍ ... قَحْطانُ زَرْعُ نُبُوَّةٍ وصَلاحِ

---

(1) Von Kremer, *Die himjarisshe Kassideh.*

(2) Basset, *La Qasidah himyarite.* Nouv. éd.P. 5 : "Le poème de Nachouân ben Sa'id intitulé *Qasidah himyarite*, sur le mètre *kâmil*, a pour but de rappeler les personnages célèbres du Yémen anté-islamique. Cest un sentiment répandu dans le Yémen d'opposer aux gloires ma'addites du Hidjâz, celles de l'Arabie heureuse et l'on en trouve des exemples dans le poème de Qoss ben Sa'idah, de 'Obald ben Charyah, etc.

ومن شعره نبذتان فى خريدة القصر وجريدة العصر لعماد الدين الـكاتب الاصفهانى . قال عماد الدين[١]

نشوان بن سعيد

من شعراء الجبال ، ذُكر أنه فحل الـكلام قوىّ الحبك حَسَن السبك . قال : و بلغنى أنّ أهل بَيْحان[٢] ملّـكوه عليهم ، فمن شعره قوله فى الفخر باليمن

مِنّا التّبـــابعَةُ اليَمانون الأُلَى ملـكوا البسيطة سَلْ بذلك تُخْبَرِ
من كلّ مرهوبِ اللِقاء مُعَصَّبٍ بالتاج غازٍ بالجيـوش مُظَفَّرِ
تَعنو الوجوهُ لسيـــفه ولُرْمحه بعـــد السجود لتاجه والمِغفرِ
يا رُبَّ مُفْتَخِرٍ ولولا سعـــينُا وقيـامُنا مع جِدّه لم يَفْخَرِ
فافخرْ بقَحْطانٍ على كلّ الورى فالناس من صَدَفٍ وهم من جَوْهَرِ
وخلافةُ الُخلفاء نحن عمادُها فـتى نَهُمُّ بعزل والٍ فاقْدِرِ
مثل الأَمين أو الرشيد وفتـكنا بهما ومثـل ابن الزُّبير القَسْوَرِ
و بكَرْهنا ما كان من جُهّالنا فى قتل عثمانٍ ومَصْـرَعِ حَيْدَرِ
و إذا غضبنا غضـــبةً يَمَنِيَّةً قطرت صـوارمُنا بموتٍ أَحْمَرِ
فغدتْ وِهادُ الأرض مترَعةً دما وغدتْ شِباعاً جائعاتُ الأَنْسُرِ
وغـــــدا لنا بالقهر كلُّ قبيلة خَوَلاً بمعروف يزين ومُنْـكَرِ
و إناخةُ الصفَّين فرضٌ عنـدنا يَلْقَى به الولدانُ كلَّ مُبَشَّرِ

---

(1) Derenbourg, *Oumâra du Yemen* II, 601 (Publ. de l'École des langnes orient. vive.IVe Sér. Vol. XI.)

(٢) ياقوت ، كتاب معجم البلدان ج ١ ص ٢٨٣ بيحان بالحاء مهملة مخلاف اليمن معروف

وقال :

من أين يأتينا الفسادُ وليس لى نَسَبٌ خبيث فى الأعاجم يوجَدُ
لا فى عُـلوج الرُّوم خالٌ أَزْرَقُ أبداً ولا فى الَحبْش جَدٌّ أَسْوَدُ
إنّى من النَّسَب الصريح إذا امرؤٌ غلبتْ عليه الروم فهْو مُوَلَّدُ
ما عابنى نسب الإماء ولا غدا باللوم مُعْرَقُهنَّ لى يَتَرَدَّدُ
موتى قُرَيْشُ فـكلُّ حَىٍّ مَيِّتٌ للموتِ منّا كلُّ حىّ يولَدُ
قلتم لـكم إرْثُ النبـــوّةِ دوننا نِعْمَ المقولُ[١] إنِ النبوّة سَرْمَدُ
منـكم نبىٌّ[٢] قد مضى لسبيله قِدْماً فهل منـكم إلاهٌ[٣] يُعْبَدُ

قاتله اللهُ ولعنه وأَخْزاه ، ماأَشَدَّ ماافتراه ، على الله وأجراه ، وأية فضيحة[٤] فوق هذا ؟ ولولا النبىّ المصطفى الذى اختاره الله واجتباه ، وجعله الوسيلة إلى نيل رضـاه ، صلوات الله عليه وسلامه ، ما سعدوا ولا فازوا ، ولا حازوا من الفضيلة ما حازوا .

ك . و . ستر ستين

---

(1) Derenbourg : "Ou bien الـكلام ; mot ajouté par conjecture."

(2) "Mot ajouté par conjecture."

(3) "Lacune que j'ai remplie par ce mot."

(٤) فى النسخة فضيلة .

آثار الأستاذ سترستين

1— *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der universitäts bibliothek Zu Uppsala.* 2 Vols, Uppsala, 1930 ' 1935.

المخطوطات العربية والفارسية والتركية فى مكتبة جامعة أبسالا . فى جزأين صدر الأول منه سنة ١٩٣٠ والثانى فى سنة ١٩٣٥ .

2— *Beitrage Zur geschichte der Mamlukensultan.* Leiden 1919.

أجزاء من تاريخ السلاطين المماليك لمؤلف مجهول من سنة ١٢٩١م إلى ١٣٤٠ م نشر فى ليدن سنة ١٩١٩ .

٣ — طرفة الأصحاب فى معرفة الأنساب .

للسلطان الملك الأشرف عمر بن يوسف ابن رسول . مطبوعات المجمع العلمى العربى ، دمشق ١٩٤٩ .

مع مقدمة الدكتور صلاح الدين المنجد فى علم الأنساب عند العرب وتطورمفهوم الشرف .

٤ — شمس العلوم ودواء كلام العرب فى الـكلوم .

لنشوان بن سعيد الحميرى : الجزء الأول : القسم الأول . ليدن ١٩٥١

5— *Kristna i Mekka.* uppsala 1943.

النصارى فى مكة . أبسالة ١٩٤٣ .

قائمة بأسماء النصارى الذين زاروا مكة ، وهى تكمل قائمة Ralli (١٩٠٩) و Kiernan (١٩٣٧) .

6— *Arabiska studier in Sverige,* uppsala 1946.

الدراسات العربية فى السويد . أبسالة ١٩٤٦ .

ونشر معجم لغة عنزة الذى ألفه لندبرغ .

7— Landberg, C. de *glossaire de la langue bédouine Anazeh.* uppsala 1940.

وكذلك نشر دراسة ثانية للندبرغ عن الأفعال فعل .

8— Landbery, C. *Etude Sur les verbes* فعِل 1939

ثلاث محاضرات فى تاريخ الفقه الإسلامى

للمستشرق الأستاذ يوسف شخت (*)

J. Schacht

(*) نشرت هذه المحاضرات فى مجلة المشرق (المجلد ٣٣ ، ١٩٣٥ ، ص : ٢٦٢ ، ٣٦١ ، ٥٤٧) وهى من من أثمن ما كتب فى تاريخ الفقه . وقد أذن الأستاذ شخت بنشرها وأعلمنا أن هذه المحاضرات ما تزال تعبر عن رأيه فى تاريخ الفقه .

إن الغرض من هذه المحاضرت هو التحدث إليكم عن الطريقة التى يجرى عليها العلم الأوروبى فى درس الشرع الإسلامى ، وعن بعض النتائج الهامة التى أسفر عنها هذا الدرس . وقد بدا لى أن هذا الموضوع خليق بأن يثير اهتمامكم من وجوه مختلفة . فإن مصر وهى بلاد إسلامية حديثة لا بد لها أن تهتم ببحوث علمية ترمى إلى إظهار خاصة من خصائص الإسلام . والعلم الأوروبى من جانبه ينبغى أن لا يهمل الاتصال بالعلم الإسلامى المعنى بهذا الموضوع ورغم اختلاف المبادىء والطرق والمصالح ، التى تفصل هاتين المدرستين إحداهما عن الأخرى ، فقد ألفت بين بحثيهما فى الشرع الإسلامى أصرة مشتركة جوهرية ، هى روح البحث العلمى الذى يحدو المستشرقين الأوربيين اليوم ، كما كان يحدو علماء الإسلام منذ القرون الوسطى . هذا العتاد المشترك يبعث على أشد التفاؤل بتعاون مثمر قائم على الاحترام المتبادل بين العلماء الشرقيين والغربيين فى هذا الباب ، تعاون لا يوهنه تعلق فريق بالتقاليد واستمساك الفريق الآخر بأساليبه العلمية . وإنى لأرجو أن يكون فى قدرتى المساعدة على تنمية التفاهم بين الفريقين ، وليس فى نيتى أن أعرض صورة عامة للشرع الإسلامى ، وأن أعيد كثيراً من الأشياء المعروفة لدى كثرتكم بلا شك بل أن أتكلم على مسائل خاصة فى تاريخ هذا الشرع تناولها علماء أوروبة ، متوخياً عرضها عليكم فى صورة قد تثير حتى غير الاختصاصيين منكم .

تاريخ الشرع الإسلامى

ولنبدأ بالمسألة العامة — مسألة تاريخ الشرع الإسلامى — فهذه المسألة تمكننى من إطلاعكم على ما بين وجهتى النظر من اتفاق تام . فعلماء الإسلام يرون فى الشريعة تعبيراً عن الإرادة الإلهية التى لا تبدل فيها . ومن المسلم به دائماً أن تعبير الفقه عن هـذا القانون الإلهى مر بدور تاريخى . حتى إن بعض المؤلفين المسلمين عنونوا مؤلفاتهم « بتاريخ التشريع الإسلامى » ؛ وقد جهد علماء أوروبة ببحث

إن الغرض من هذه المحاضرت هو التحدث إليكم عن الطريقة التى يجرى عليها العلم الأوروبى فى درس الشرع الإسلامى ، وعن بعض النتائج الهامة التى أسفر عنها هذا الدرس . وقد بدا لى أن هذا الموضوع خليق بأن يثير اهتمامكم من وجوه مختلفة . فإن مصر وهى بلاد إسلامية حديثة لا بد لها أن تهتم ببحوث علمية ترمى إلى إظهار خاصة من خصائص الإسلام . والعلم الأوروبى من جانبه ينبغى أن لا يهمل الاتصال بالعلم الإسلامى المعنى بهذا الموضوع . ورغم اختلاف المبادىء والطرق والمصالح ، التى تفصل هاتين المدرستين إحداهما عن الأخرى ، فقد ألفت بين بحثيهما فى الشرع الإسلامى أصرة مشتركة جوهرية ، هى روح البحث العلمى الذى يحدو المستشرقين الأوربيين اليوم ، كما كان يحدو علماء الإسلام منذ القرون الوسطى . هذا المتاد المشترك يبعث على أشد التفاؤل بتعاون مثمر قائم على الاحترام المتبادل بين العلماء الشرقيين والغربيين فى هذا الباب ، تعاون لا يوهنه تملق فريق بالتقاليد واستمساك الفريق الآخر بأساليبه العلمية . وإنى لأرجو أن يكون فى قدرتى المساعدة على تنمية التفاهم بين الفريقين ، وليس فى نيتى أن أعرض صورة عامة للشرع الإسلامى ، وأن أعيد كثيراً من الأشياء المعروفة لدى كثرتكم بلا شك بل أن أتكلم على مسائل خاصة فى تاريخ هذا الشرع تناولها علماء أوروبة ، متوخياً عرضها عليكم فى صورة قد تثير حتى غير الاختصاصيين منكم .

تاريخ الشرع الإسلامى

ولنبدأ بالمسألة العامة — مسألة تاريخ الشرع الإسلامى — فهذه المسألة تمكننى من إطلاعكم على ما بين وجهتى النظر من اتفاق تام . فعلماء الإسلام يرون فى الشريعة تعبيراً عن الإرادة الإلهية التى لا تبدل فيها . ومن المسلم به دائماً أن تعبير الفقه عن هـذا القانون الإلهى مر بدور تاريخى . حتى إن بعض المؤلفين المسلمين عنونوا مؤلفاتهم « بتاريخ التشريع الإسلامى » ؛ وقد جهد علماء أوروبة ببحث

هذا التطور دون أن يكون لهم بمسائل العقائد شغل ، وتناولوا بهذا الروح ، تاريخ الشريعة . والعلماء المسلمون أنفسهم ، على الرغم من اعتقادهم بقدسية الشريعة وصبغتها الإلهية ، يسلمون بأن أحكاماً من أحكامها كانت موجودة فعلا فى شرائع أخرى قبل أن يقرها التشريع الإسلامى . ولنضرب لذلك مثلا واحداً هو القصاص ، فإن مبادئه التى عدلها وأكدها القرآن والسنة ترجع إلى القوانين العرفية عند العرب قبل الإسلام . فالعلم الأوروبى يبحث فيما يسمى بالعلاقات بين الشريعة والشرائع التى سبقتها بهذا المعنى التاريخى المحض — ذلك المعنى الذى لا يضير ما فى علم أصول الفقه الإسلامى من الحقائق — . ومعلوم جيداً أن العلماء المسلمين أنفسهم يطبقون على الأسانيد قواعد نقدية ، وهذا النقد الذى وسع النقاد من علماء أوروبة دائرته ، وذهبوا فيه بعيداً ، قد بات أداة للعمل لا يستغنى عنها العلم الأوروبى — أداة ليست سلبيه محضة ، بل قد أعانتنا على تقرير صحة الكثير من الأحاديث . فى هذا كله يمكن أن يوجد ، بل يوجد فعلا ، اختلاف كبير فى الأساليب والنتائج بين علماء الشرق والغرب ، ولكن لا وجود لخلاف جوهرى ؛ لأن مبادىء عقائد الإسلام لا تؤثر فى دراستنا التاريخية للشرع الإسلامى . هذه المدرسة الأوروبية لا تقف عند حدود الشريعة التى تلتزم غايتها الأساسية بطبيعة الحال بل تتجاوزها أبحاثها إلى وجهات عدة ، فتتناول القوانين الأخرى المتصلة بالشرع الإسلامى اتصالا مباشراً ، سواء أكان ذلك باندماج سنن تلك القوانين فى الشريعة الإسلامية ؛ بالمعنى الذى أسلفنا بيانه ، أم كان بتأثير الشريعة فى تلك القوانين والسنن ، والمقصود بذلك قوانين العرب أيام الجاهلية من جهة وقوانين الشعوب التى دخلت فى دولة الإسلام من جهة أخرى ؛ مثال ذلك هو التشريع الخاص بالإسبان المسيحيين الذين يتكلمون العربية وهم المسمون بالمستعربين . ويتناول الدرس أيضاً موضوعاً واسعاً هو العرف القائم بين الشعوب الإسلامية نفسها . إننا نعلم أن هذا العرف الذى يطلق عليه أسماء مختلفة كالعادة والقانون والدستور . . الخ . قد نشأ إلى حد ما فى كافة بلاد الإسلام تقريباً ، إلى جانب الفقه

المعترف به رسمياً ؛ وشرح تاريخ هذا العرف وبيان علاقته بالشريعة أمر لا غنى عنه فى تفهم جملة الحياة التشريعية عند الأمم الإسلامية تفهماً صحيحاً . وقد شهدنا فى خلال السنوات الأخيرة تطوراً جديداً فى العلاقات القائمة بين الشريعة والقانون بتلك التعديلات التى أدخلتها مصر على الأحوال الشخصية . وأخيراً فالعلماء الأوروبيون يعنون بالمظهر الاجتماعى للشرع الإسلامى ، لأن الشريعة الإسلامية أحسن مثال وأهم مظهر لما يسمى « بالقوانين المقدسة » وبهذا لا نريد مطلقاً أن نضع الشريعة فى مستوى واحد مع سائر الشرائع بل نحرص كل الحرص على إظهار خواصها الفردية ، ابتغاء الوصول إلى تقدير مركزها الفريد بين الشرائع والقوانين الأخرى . فإذا كان علمنا يضع الشريعة فى أفق أبعد زاعماً أن تلك الشريعة ليست حقيقة شاذة لا علاقة لها بما حولها ، فإنما نفعل هذا لكى ندرسها أوفى درس ممكن من كل جهاتها . كذلك لا يهمل العلماء فى أوروبة درس الشرع الإسلامى على طريقته التقليدية الخاصة . فإن هذه الدراسة شرط لازم يمهد لكل بحث تاريخى . ولعل فى هذه الملاحظات التمهيدية ما يعطيكم فكرة عامة من هذه الوجهة العامة من بحوثنا وغاياتنا .

تاريخ دراسة الشرع الإسلامى فى أوروبة

وقبل المضى بالتفاصيل قد يحسن أن أقول كلمة عن تاريخ هذه الدراسة فى أوروبة . فوجودها يرجع إلى عهد قريب لأنها مدينة بأصلها للنهضة العظيمة التى أوتيتها البحوث الإسلامية فى أوروبة فى النصف الثانى من القرن الماضى . والمشجعان الكبيران على البحوث الإسلامية العامة هما فى نفس الوقت واضعا أساس البحث العلمى فى الشرع الإسلامى وأعنى بهما الأستاذ المجرى الكبير غولدزيهر Goldziher (توفى سنة ١٩٢١) والأستاذ الهولندى المحترم سنوك هورنيه Snouk Hurgonje (توفى سنة ١٩٢٤) وإلى إسمى هذين الصديقين الجليلين يجب أن نضيف اسم عالم ألمانى قضى قبل الأوان فى سنة ألف وتسعمائة وثلاثة وثلاثين ، فى الخامسة والأربعين من عمره وأعنى به المرحوم المأسوف عليه الأستاذ برجستراسر

Bergstraesser . وإنى لأعتبر نفسى تلميذاً لبرجستراسر وسنوك هورونيه وأنا شاعر بجميلهما أعمق الشعور ، فخور بهما حق الفخر .

القانون العرفى فى الجاهلية

إن أولى المسائل الخاصة التى سأعالجها هنا تتعلق بالقانون العرفى عند العرب فى زمن الجاهلية ، وهو كالأرض التى كانت تنمو عليها شجرة الشريعة العظيمة ، ولهذا السبب فإنه يدخل فى نطاق أبحاثنا كما ألمحنا آنفاً . هنالك رأى سائد إلى اليوم يعتبر الحياة القانونية فى جزيرة العرب قبل الإسلام مما لا يمكن درسه لانتفاء المصادر المباشرة ، ويزعم أن تلك الحياة كانت فطرية بسيطة بحتة . ولقد مكنتنا أبحاث السنوات الأخيرة ، القائمة على الانتفاع بمصادر غير مباشرة ، من تصحيح هذا الرأى . فلم يكن فطرياً سوى أحوال البدو ، يشهد بذلك الشعر القديم وأخبار القبائل ، ويؤيده ما يصادفه المرء عند البدو اليوم . أما المدن — ومنها مكة التى كانت مركزاً تجارياً ذا صلة باليمن وسورية البزنطية والعراق الساسانى ، والمدينة التى كانت مركز زراعة النخيل مركزاً يضم جالية كبيرة من اليهود — نقول : أما المدن ، ومنها ما ذكرناه ، فكان لها بلا ريب قانون أكثر نمواً لم يمكن إلا أن يتأثر بالعوامل الخارجية التى ذكرناها . ويمكننا أن ننسب إلى الأصل البدوى أشياء منها النظام الاجتماعى وأحكام العائلات والمواريث وقانون القصاص — وكل هذا بقى سارياً على أهل المدن أيضاً — ويمكننا أن ننسب إلى التطور المدنى الموافقة على قواعد مفصلة تطبق على العقود ووضع أشكال معينة للشركات واستعمال وثائق مكتوبة — كل هذا فى مكة — ومعاملة بعض العقود الزراعية فى المدينة . فكل هذه العناصر لم تبق بمعزل بل اتسع تداخلها بتأثير العلاقات التجارية التى تساعد على نموها الأشهر الحرم والأسواق الكبرى . حتى إن بلاد العرب كانت فى القرن السادس بعد الميلاد محكومة بقانون عرفى متشعب الأطراف ، وهذا يطرح مسألة تحليل هذا القانون تحليلا مفصلا سأقدم لكم مثالا منه .

الحالة فى الشرع الإسلامى هى أن العنصر الجوهرى فى كافة العقود يتألف من الإيجاب والقبول اللذين يعبران عن تراضى المتعاقدين . وهذا التركيب القانونى

للعقود من إيجاب وقبول تجمع مذاهب الفقه على التسليم به كأنه أمر طبيعى دون أن يتناقض بعضها مع بعض . وهو لا بد أن يكون سابقاً تلك المذاهب ، فضلا عن أنه لا صلة له بالمبادئ الإسلامية المحضة كمنع الربا ومنع الغرر التى تبنى عليها كافة الأبواب المتعلقة بأحكام العقود من الشريعة . وهذا كله ودلائل أخرى تحمل على الاعتقاد بأن تلك العبارة القانونية عن طبيعة العقود ترجع إلى القوانين العرفية فيما قبل الإسلام . أجل إن هذه الفكرة القانونية تكاد تكون شاذة شذوذاً تاماً فى تاريخ القوانين القديمة . فإن الأمر المعنى هنا ليس بذلك الدور الطبيعى الواضح الذى كان للإيجاب والقبول دائماً فى الحياة الاقتصادية ، باعتبار أنها مقدمة العقود المتواضع عليها بمحض التراضى ، ولكن النقطة الحاسمة هى أن الإيجاب والقبول يعتبرهما النظر القانونى عنصراً جوهرياً فى العقود ، وأولئك الذين درسوا الشرع الإسلامى أو القوانين الحديثة فقط يمكن أن يظهر لهم هذا ضرورياً . بيد أن التاريخ يدلنا على أن الأمر ليس كذلك ، لأن مثل هذا التركيب القانونى للعقود لم تعرفه القوانين القديمة ، اللهم إلا الشرع الإسلامى والقانون البابلى الحديث . فإن هذا القانون يعطى نمطاً من صيغة تعاقد يتفق تماماً ونظرية العقود التى أسلفنا بيانها ، بحيث أن نفس العقود البابلية الحديثة لو ترجمت إلى العربية يمكن أن تبدو بين الوثائق الإسلامية القديمة المبنية على النحو الآتى : « هذا ما اشترى فلان من فلان . . . وباع هو إياه . . . بتراض منهما . . . » . هذه الحقيقة الواقعة تحدو بنا إلى التساؤل : أتوجد علاقة تاريخية بين هاتين الظاهرتين ؟ إن الفارق الزمنى ليس بكبير مهما يظهر منه عند اللحظة الأولى ، فإن الوثائق البابلية الحديثة تبتدئ من أواخر القرن الثامن قبل الميلاد وتستمر إلى نهاية الآداب البابلية حول القرن الأول للميلاد . والقانون العرفى العربى كان قد اكتمل تطوره فى القرن السادس بعد الميلاد . بيد أن خواصه قد ترجع إلى ما قبل ذلك . وليس يدعو إلى العجب أن تبقى صيغة الوثائق قد صمدت خلال سبعة قرون لكافة الأعاصير السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى العراق — نقول : ليس عجيباً أن تبقى مثل تلك الصيغة التعاقدية

بعد ذلك زماناً ، وإن كنا لا نستطيع الجزم بهذا لأننا لا نعلم شيئاً عن تلك الفترة . على أن الاستمرار التاريخى للبيئة مؤكد على الأقل : ذلك أن العراق كان يسكنه منذ القرن الثامن قبل الميلاد وعلى الرغم من تبدل الأسر الحاكمة أولئك السكان الآراميون الذين لم يزالوا يسكنونه فى خلال الفتح العربى والذين سماهم العرب بالنبطيين . أما القانون العرفى العربى فإن التأثر الذى يمكن أن يكون تناوله من جانب العراق ليس أقل إحتمالا من التأثير الذى أصابه من ناحية سورية ، وهذا مؤكد لأن التجارة العربية كانت تتجه نحو القطرين على السواء . وصفوة القول أنه من الراجح رجحاناً كافياً أن صيغة العقود ذات الجانبين أى الإيجاب والقبول قد تووِرثت من القانون البابلى الحديث . وقد ألمعنا إلى أن تلك الفكرة القانونية فى انعقاد العقود ليست بالوحيدة الإمكان ، فإن هناك فكرة أخرى منتشرة انتشاراً واسعاً فى القوانين القديمة تعتبر العنصر الجوهرى المعقود موجوداً فى تصرف أحد المتعاقدين . مثال ذلك أن ينعقد البيع بنزول البائع عن حقه فى الشىء المبيع للمشترى فى مقابل ثمن معين . ويظهر من الاصطلاحات العربية أن القانون العرفى قبل الإسلام كان قد عرف هذه الفكرة فى طبقة سابقة لدخول الصيغة التبادلية فى العقود . وهذه الإصطلاحات ترجع بلا شك إلى الزمن الجاهلى أيضاً . فبينما الإصطلاح الفنى المقبول يعبر رأساً عن معنى العقد الذى يقع عليه ، فإن الاصطلاح الخاص بالعرض — وهو الإيجاب — يتناقض تناقضاً ظاهراً مع الدور المخصص لفعله لو اعتبر العقد ، كما هو الواقع ، آتياً من الجانبين . فهو يصف العرض الذى هو فعل البائع فى مثالنا السابق كأنه يجعل العقد واجباً نهائياً محتوماً عليه لا رجوع فيه ، بدليل معنى كلمة الوجوب فى شواهد كثيرة . منها حديث مشهور إذ يقول النبى عن رجل أسلم ثم استشهد على الأثر : وجبت له الجنة . وعلى النقيض من ذلك فإن العقد ذا الجانبين لا يصير واجباً إلا بقبول عرض سابق ، بينما التصرف من جانب واحد على نحو ما أسلفنا يطابقه ذلك الاصطلاح تماماً . إن هذا العصر

الجاهلى يكشف لنا عن أرض عذرية واسعة خصيبة لأبحاث مستقبلة .

عصر فقهاء المدينة السبعة

والمسألة الثانية التى أود أن أتناولها تتصل بعصر هو أحسم من غيره فى تاريخ الشرع الإسلامى ، أعنى عصر فقهاء المدينة السبعة . وقد كان الاعتقاد إلى الآن أن عمل هؤلاء الفقهاء الأولين للاسلام كان وضع نظم للفقه تطابق حاجات عصورهم المختلفة ، ولكن الأبحاث التى جعلتنا أكثر معرفة بحالة القانون العربى فى العصر السابق للإسلام هى نفسها التى علمتنا أن نقدر عمل هذا العصر الآخر بأدق مما كنا نفعل . فهذا العمل قبل كل شىء إدخال المبادىء الإسلامية فى قانون كان قد نما إذ ذاك نمواً كافياً . وأصحاب الفضل الأكبر فى إدخال المبادىء الإسلامية فى القانون العرفى الجاهلى كانت تضمهم دوائر الأصحاب والتابعين وتابعيهم فى المدينة . كانوا يعملون على تنظيم الحياة بأسرها ، ومنها الحياة التشريعية ، بقواعد دينية أخلاقية . وهذه القواعد كانوا يستمدونها ويستنتجونها قبل كل شىء من الآيات القرآنية الشرعية ثم من الأحاديث . فالأحاديث التى كانوا يأخذون بها ترجع بلا شك إلى عصر قديم جداً . ومن الجدير بالذكر أن الأبحاث الحديثة أفضت بالعلم الأوربى إلى تعديل تشككه فى حجة بعض الأحاديث — ذلك التشكك الذى كان يغالى فيه أحياناً . فكثير من تلك الأحاديث لا يذكر قول النبى صلى الله عليه وسلم وأعماله التى كانت تصير قواعد جديدة بل يذكر أن النبى قرر وأجاز عادات أصحابه باستصوابها صريحاً أو ضمنياً دون أن يستنكرها . وهذا هو البرهان المباشر لما نسميه استمرار السنن القانونية السابقة فى الشرع الإسلامى . ولقد كان من نتائج هذا التطبيق المحتوم المنظم لأعمال القرآن والسنة أن اشتمل نظام من « الأوامر والنواهى » على جميع أبواب الحياة القانونية حتى التى لم ينص القرآن عليها صراحة وورح هذه « الشريعة المقدسة » تختلف أصلا عن روح القوانين المدنية كالقانون الرومانى مثلا ، فإن أمثال هذا القانون تتناول قبل كل شىء الحقوق المشتقة من أفعال معينة ذات قيمة قانونية . على حين أن الشرائع المقدسة تعنى الحكم على الأفعال من حيث أنها مباحة أو محظورة . وهذا بين فى الاصطلاحات الفنية : إن

التدرج العام لأعمال الإنسان من واجبة أو مفروضة ومندوبة ومباحة أو جائزة ومكروهة ومحظورة تعبر عن صفاتها الدينية والأخلاقية . ولكن كلمة الواجب لم تدل فى الاصطلاح الجاهلى — كما رأينا — على المفروض بل دلت على الصحيح . وقد تستعمل فى هذا المعنى فى كتب الفقه أحياناً : ونحن نشهد حقيقة على تراجع للعنصر القانونى المحض بتأثير القواعد الأخلاقية . حتى نفس نظام المصطلحات الدالة رأساً على أنواع الصفات القانونية وهى مشروع وصحيح ومكروه وفاسد وباطل إلى غير هذا ، تأثرت بتلك النظرية الدينية : فالصفة العامة ، وهى المشروعية مشروعية البيع مثلا ، تشتمل حكماً من هذا النوع الدينى الأخلاقى . ثم أننا نجد صفة الكراهة تطلق على أفعال قانونية مشروعة صحيحة يليها شىء من النهى عنه ومن الجدير بالذكر أن هذا النظام المدرج الثانى أقل تدرجاً من التدرج الأول ، وأن بعض المصطلحات الدالة على الصفات القانونية المحضة كاللازم والنافذ والبات قد بقى بلا تحديد حاسم دقيق . وأخيراً فإن اصطلاح الجائز « أصبح مترادفاً لاصطلاح الصحيح » ويدل على أن الأفعال التى يطلق عليها لا بأس بها من حيث التقدير الدينى الأخلاقى ، فهذه بهذه المثابة صحيحة . وإذا قيل إن أمان المسلم الواحد مثلا جائز فمعنى ذلك من جهة أنه غير آثم فى منحه هذا الأمان ، ومن جانب آخر أنه لا اعتراض على هذا الفعل ، وأنه من أجل ذلك يعتبر صحيحاً . ومن هذا كله يتضح ما للتقدير الدينى والأخلاقى للأعمال من أهمية وفى أولوية على الصفات القانونية المحضة فى الشرع الإسلامى . وليس هذا بأقل وضوحاً فى نظام الأحكام الشرعية نفسها فإن الجانب الأكبر من أحكام المعاقدات مثلا يتسلط عليه الميل إلى استخلاص كل النتائج من تحريم الزنا والميسر . أما أحكام العقوبات فإنها لا تتناول إلا جانباً بسيطاً من الأفعال المحرمة ، بحيث يكون للأوامر والنواهى صبغة أدنى إلى أن تكون أخلاقية منها إلى الصبغة القانونية . إن مصدراً فى مصادرنا الكبرى فيما يتعلق بهذا العصر هو ، على الرغم من تاريخه الأحدث قليلا ، كتاب الموطأ لمالك بن أنس .

إنه جدير بالذكر أن أقوال الفقهاء السابقين يتلو بعضها بعضاً فى أبوابه التى تتصل بالأوامر الأخلاقية وبكافة الأحوال الشخصية والمواريث — تلك الأحكام التى ترى صبغتها الدينية بادية ظاهرة — فى حين أن هذه الأقوال نادرة فى كثير من الأبواب المتصلة بالقانون التجارى الذى كان بعيداً عن دائرة الأخلاق ، قليل الاكتراث له لا يثير مناقشات أهل الدين . فهذه الأبواب من جهتها تمتاز بتغلب مصطلحين فيها وهما السنة والإجماع . فمعنى السنة فى كتاب الموطأ هو العرف والعادة المسنونة فى المدينة ، لا سنة رسول الله فقط . والفرق بينهما من جهة الاصطلاح ظاهر . أما الإجماع فمقتضاه فى كتاب الموطأ غالباً أن سنة من السنن القانونية لم يستنكرها واحد من الأئمة لأسباب دينية أخلاقية . ويجب أن نذكر إلى جانب كتاب الموطأ لمالك بن أنس مصدراً آخر هاماً لذلك الدور من تاريخ الشرع الإسلامى وهو كتاب اختلاف الفقهاء لابن جرير الطبرى [1] ، فهو على الرغم من القليل الذى انتهى إلينا منه ، أكثر دلالة من الكتاب الأول ، مثال ذلك أن الطبرى يعلمنا أنه كانت هناك عشرة اختلافات أساسية بين مذهب سعيد بن المسيب (أشهر علماء المدينة السبعة) وإجماع مذاهب الأجيال التالية . وهو شىء لا يظهر من المواضع العديدة التى أورد مالك فيها من هذا المرجع تأييداً لآرائه الشخصية . وثمة مصدر رئيسى ثالث لدراسة هذا العصر هو كتاب أخبار القضاة لأبى بكر وكيع القاضى [2] (توفى سنة ثلاث مائة وست) فهو جامع لأخبار قضاة الأمصار الكبرى فى الدولة الإسلامية طائفة طائفة على الترتيب الزمنى ، من الابتداء إلى عصر المؤلف ، مبيناً ظروف توليتهم وعزلهم ، مفصلا الحوادث التى وقعت طوال ولايتهم ، مورداً قضاياهم الهامة وأحاديثهم وشعرهم إلى غير ذلك من المعلومات . ويفيدنا هذا الكتاب عن مظهر آخر للحياة التشريعية وهو تطور الشرع بالعمل القضائى ، فإن قضايا هؤلاء القضاة الأقدمين ، وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون ، قد ساهمت مساهمة

(١) نشر قسما منه الأستاذ شخت ، ليدن ١٩٣٣ (المنجد)

(٢) أخبار القضاة لوكيع نشره عبد العزيز المراغى . القاهرة ١٩٤٧ . صدر منه جزءان (المنجد)

كبيرة فى نمو الفقه ، ولندع جانباً مواد أخرى لم يتناولها البحث إلى الآن ، كتلك المواد التى يشتمل عليها تفسير ابن جرير الطبرى الكبير ، ونتنقل إلى المصدر الهام الرابع لأبحاثنا عن ذلك العصر ، ونعنى به المعلومات الواردة فى كتب الأحاديث وما يتعلق بها . فقد أسلفنا القول بأن الفقهاء الأقدمين كانوا يأخذون القواعد التى كانوا يطبقونها على القانون العرفى من القرآن والأحاديث التى كانوا يرونها صحيحة ، فلذلك ليس من العجيب أن نجد إلى جانب الأحاديث كثيراً من القضايا والأحكام تتعلق بها ، لاسيما فى الجامع الصحيح للبخارى . فإن صاحبه كثيراً ما يذكر فى تراجم الكتب والأبواب ، آراء الفقهاء التى تدخل فى موضوعه ، حتى وإن لم تتفق والأحاديث المذكورة ، أو اعوزت الأحاديث كل الإعواز . وإن لنا الحق فى أن نفترض أن كل حديث ذى صلة بمسائل الفقه كان يلازمه أصلا رأى فقهى مطابق له ، حتى ولو كان هذا الرأى قد اختفى . والأحاديث — سواء كانت صحيحة أو مطعوناً فيها — هى فى الواقع مصدر من الدرجة الأولى لفهم هذا التطور القديم للفقه ، وعلى الباحثين أن يطابقوا بين الآراء الفقهية التى تعبر عنها الأحاديث وحالة الأشياء الحاصلة بعد استكمال الفقه على صورته النهائية . وأود أن أورد لكم بضعة أمثلة لهذه الطريقة : طريقة المطابقة بين الأحاديث الشرعية والفقه .

فالنص الأساسى لِلّعان ، وهو مثالنا الأول ، هو الآية الآتية : « والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين . والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين » . هذا النص لا يفصل فى مسألة النكاح : أيقتضى اللعان فسخه ضرورة أم لا ؟ فجميع مذاهب الفقه تقول بالإيجاب ، وتستند فى ذلك إلى أحاديث . ولكن تلك الأحاديث تثبت هذا الرأى بصورة حازمة قوية ، حتى إن الرأى العكسى لا بد أن يكون قد وجد قبل تأليف المذاهب الفقهية ، ويقال إن مصعب بن الزبير قد أخذ بهذا الرأى الآخر ، لكن هذا القول لا أصل له . ولكن الخبر المنفرد عن عثمان البتى أنه كان

يرى ذلك ، فيؤكده متن الأحاديث نفسه . فأما فسخ النكاح عند اللعان فقد يحتمل أن يكون على ثلاثة وجوه . أن يفسخ النكاح بالطلاق الذى يصدر عن الزوج ، أو أن يفسخه القاضى المشرف على أداء اللعان ، أو أن ينفسخ بوقوع اللعان نفسه . والرأى الأول يطابق بلا ريب المعنى الواضح لطائفة كبيرة من الأحاديث ، بينما لم يبق له أثر ما فى الأقوال المروية عن الفقهاء الأقدمين ما عدا جدال منفرد ضده ، ولا بد أن يكون قد اندثر من زمن بعيد . وقد فسرت تلك الأحاديث على أنها مؤيدة للرأى الثانى ، وهذا الرأى تشهد به أحاديث أخرى كثيرة . ويصفه الزهرى بأنه سُنة ، وهو مذهب الحنفية ؛ ومن الراجح أن مالك بن أنس قد أخذ به شخصياً ، فى حين أن المالكية قد آثروا عليه الرأى الثالث . وهذا قد أخذ به الشافعى ومن بعده الشافعية أيضاً ؛ لكننا لا نجد أحاديث تؤيده . وهكذا يظهر من مقارنتنا للأحاديث بالمذاهب الفقهية تطورٌ بيِّن يتجه اتجاهاً معيناً .

فأحكام القصاص — وهو مثالنا الثانى — مبنية على آيات عديدة ، منها الآية التالية : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى : الحر بالحر والعبدُ بالعبد والأنثى بالأنثى ، فمن عُفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان » . وقد فسرت هذه الآية تفسيرات مختلفة ، منها تفسير يلوح أنه مطابق لمعناه الظاهر ، يفيد فى الواقع أن رجلا حراً لا يمكن أن يُقتل إلا فى رجل حر ، وفى المرأة امرأة فقط . ويزعم أصحاب ذلك التفسير فى نفس الوقت أن هذه الآية قد نسختها آية أخرى تنص على القصاص العام وهى الآية التالية : « وكتبنا عليهم فيها : أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » كذلك أجمعت المذاهب الآن على أن الرجل يُقتص منه بالمرأة . وقد فسرت الآية الأولى أيضاً بهذا المعنى استناداً إلى حديث لا شك فى صحته مؤدّاه أن النبى أمر بقتل رجل فى امرأة . ومع هذا كله وجد الرأى القائل بأنه لا ينبغى أن يقتل رجل فى امرأة . ويذكر من أصحاب هذا الرأى عمر بن عبدالعزيز ،

والحسن البصرى ، وعطاء ، وعكرمة ، ولـكن لا يكاد يوجد حديث يؤيد هذا الرأى . وهذا المثال يفيدنا علماً بأنه — ولو أن كل حديث يطابق قولا فقهياً — فالعكس ليس كذلك ، وأن بعض الآراء الفقهية يمكن أن يكون مستقلا عن الأحاديث . ومثل هذا فى مسألة العلم بهل يقتل كثيرون فى شخص واحد إذا اشتركوا فى قتله ؟ ولما كان أصحاب هذا القول الذى أخذت به مذاهب أبى حنيفة ومالك والشافعى يعوزهم حديث لا مطعن فيه ، فقد كانوا مضطرين أن يستندوا إما إلى حديث لم يكن دليلا قاطعاً وإما إلى آراء بعض القدماء ، وهو مما أثار انتقادات خصومهم .

ولعل هذا يكفى فى وصف ذلك العصر الخصيب من تاريخ الفقه الإسلامى . وحسبنا أن نلاحظ ختاماً لهذه المسألة أنه يمكننا بالانتفاع بالمصادر الميسورة اليوم أن نفهم تلك الوظيفة التشريعية التى قامت بها شخصية قديمة كشخصية إبراهيم النخعى . وبهذه الإشارة إلى ميدان واسع لأبحاث مستقبلة عظيمة الشأن نختم هذا الحديث الأول .

— ٢ —

تكوين المذاهب الفقهية

قدمنا فى محاضرتنا الأولى بضع ملاحظات على الطريقتين الشرقية والغربية لدرس تاريخ الفقه الإسلامى ، وأبدينا الـكلام على بعض مسائل متعلقة بعصرين هامين من تاريخ الشريعة : العصر التمهيدى وهو ما قبل الإسلام ، والعصر الأساسى وهو زمن فقهاء المدينة السبعة . وتتناول محاضرتنا هذه دوراً ثالثاً : الدور الذى تكونت فيه المذاهب .

المذهب الشافعى

فأول من أسس مدرسة فى تاريخ الشرع الإسلامى هو ، كما نعلم ، محمد بن إدريس الشافعى . وكونه المؤسس لعلم حقيقى فى الفقه أمر يظهر بجلاء من كتابه الموسوم بالرسالة فى أصول الفقه الذى بحث فيه عن طريقة هـذا العلم ، كما يبدو من النظام الباهر الذى وضع عليه الشريعة فى كتابه الـكبير المسمى « بالأم » . وفضله أنه بعث النهضة فى الفـكرة الفقهية الإسلامية ، وأنه لا يبرهن عند الحاجة إلى الدلائل وابتغاء الوصول إلى نتائج عملية فقط ، بل يبرهن دائماً ومبدئياً ، وأنه يبحث أيضاً عن شروط الاحتجاج التشريعى وطرقه بوجه عام . وكتابه العظيم يتيح لنا إدراك طبيعة فـكرته الفقهية وعناصرها إدراكا تاماً ، ويمكننا من مقابلتها بآرائه فى طريقة علم الفقه المعروضة فى كتاب « الرسالة » ، وخاصتها البارزة هى الدقة والجلاء اللذان يحملانه على مخالفة كثير مما كان مسلماً به قبله ، دون أن يضيق بهذا أفق تفكيره ، ودون أن يحصر نفسه فى دائرة مخصوصة . فإن اجتهاد الشافعى ليتجه على الأخص إلى تنظيم الفقه ، وزراه يعمل بلا انقطاع على إيجاد تماسك بين الأحكام المنفردة ، وعلى التحاشى عن أى تناقض بين نتائجها الأخيرة . ومهما يكن من أمر السابقين واللاحقين فى هذا الشأن فإن الشافعى كان له أعمق الأثر فى تنشئة طريق القياس التى ظلت من مميزات علم الفقه . ونقصان التعريفات والتحديدات القانونية الفنية فى الشرع الإسلامى يتصل مباشرة بالدور الحاسم الذى يقوم به القياس . ومن الطبيعى جداً أن ذلك النجاح العظيم الذى لم يسبق له مثيل ، والذى

المذهب الحنفى
و
المذهب
المالكى

افتتح فى تاريخ الشرع الإسلامى عصراً جديداً قد أحدث ضجة واسعة وأفضى إلى تأسيس المذهب الشافعى . ولكن كل هذا لا ينطبق على المذاهب التى سبقته ، وعلى الأخص المذهبين الحنفى والمالكى . والأرجح أنها نزعات عامة كانت قد بدت فى نواح مختلفة ، وما بينها من الخلاف يرجع قبل كل شىء إلى أسباب جغرافية ومدنية عامة : إما بتنوع القوانين العرفية المندمجة بالفقه ، وإما باتحاد العمل والعلم فى نواح متماسكة ؛ أما اختلاف الأساليب والطرق الفقهية فليس له إلا المقام الثانى ، كذلك مذهب الحجاز لم يكن تقليدياً من حيث المبدأ بل من حيث أنه يمثل السنة المدنية ، ومذهب العراق لم يكن أوسع حرية من ذلك بل كل ما هنالك أنه متفق وتطور حياة العراق المادية والفكرية التى تعرضت لكثير من التأثيرات الخارجية ، وامتزجت بكثير من العناصر الأجنبية . كان هذان المذهبان فى مرحلتهما القديمة يحتاجان إلى تنظيم محكم ، فهما لم يرتبا صفوف اتباعهما إلا بتأثير المذهب الشافعى وعلى غراره ، فاختار كل واحد منهما شخصاً ممتازاً ينتسب إليه ، جديراً بتمثيله ، والأدلة كثيرة على هذه الطريقة من النظر فى نشأة المذاهب الفقهية . فلقد ظلت التسميتان الأصليتان من « أهل العراق » و « أهل الحجاز » تطلقان على أصحاب هذين المذهبين حتى بعد عصر مؤسسيهما المزعومين أبى حنيفة ومالك ، فى حين أن أصحاب الشافعى كانوا ينعتون بهذا الاسم منذ أول الأمر ؛ وأنه لا يزال موضع شك فى عدد كبير من الفقهاء أن يعتبروا أعضاء للمذهب المالكى ، وخصوصاً للمذهب الحنفى ، أو يعتبروا فقهاء مستقلين ، على حين أن مسألة كهذه لا تلحق الشافعية . أما مالك فإن الشهرة الشخصية العظيمة التى ظل يستمتع بها طول حياته لا بد أن تكون ساعدت على اختياره رئيساً لمذهب الحجاز ؛ بيد أن هذه الشهرة قد عزتها إليه المصادر المتناهية فى القدم لنقده الدقيق للأحاديث ورجالها ، لا لاجتهاده التشريعى البحت . وكون الشافعى قد ميزه بين أهل المدينة بأن ألف كتاباً صغيراً فيما خالف فيه مالكا من المسائل ليس بعجيب ، لأن الشافعى أخذ العلم منه . ونفس

النجاح العظيم الذى لقيه الكتاب الموطأ لمالك وحده بين عدد من الكتب المماثلة له يمكن أن يعلل أبسط تعليل إذا لم نعده كتاباً مبتكراً ذا آراء شخصية ، بل عددناه كتاباً يعبر عن اجماع المدنيين فى عصر المؤلف ، ملتزماً الطريقة الوسطى ، مجتنباً التطرف فى المسائل المختلف فيها . ولدينا ما يحملنا على الاعتقاد بأن مالكا قد توخى هذا الغرض وهو شاعر بذلك كل الشعور . أما فى المذهب العراقى فواضح أن أبا حنيفة يشغل من حيث تطور آرائه مكاناً أقل شأناً بكثير من مكانة أصحابه : أبى يوسف ، وزفر ، ومحمد بن الحسن الشيبانى . وإنما يرد ذكرهم كثيراً على هذا الترتيب فى الكتب الأقدم عهداً : وانمحاء ذكر زفر ، وثبوت ثالوث أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد ، وكذلك وضع قواعد للإيثار عند الاختيار بين آرائهم المختلفة — كل هذا يرجع تاريخه إلى عهد متأخر نسبياً — وليس لأبى حنيفة فيما عدا الفقه الأكبر — وهو عقيدة وجيزة ذات روايات مختلفة بعضها موضوع ولكن واحدة منها صحيحة — ليس له فيما عدا ذلك كتاب صحيح من تأليفه ؛ لأن مسانيد أبى حنيفة قد جمعت فيما بعد من أحاديث وردت فى كتب أصحابه ؛ والأقوال الواردة عنه فى مؤلفات تلاميذه لا يتجاوز غالبها المراجعات العامة ، يسندون بها إليه آراءهم الشخصية . وهذا يحمل على افتراض أنه لا يرجع إلى اجتهاد أبى حنيفة الشخصى من تفاصيل المذهب الحنفى إلا شىء قليل .

وعلى الرغم من ذلك فإن المصادفة السعيدة قد مكنتنا من أن ندرك على الأقل ناحية من شخصيته التشريعية . فقد حكى محمد بن الحسن الشيبانى فى كتابه المسمى بالمخارج فى الحيل ما يأتى :

« سئل أبو حنيفة عن أخوين تزوجا أختين ، فزفت كل واحدة منهما إلى زوج أختها ولم يعلموا حتى أصبحوا . فذكر ذلك لأبى حنيفة وطلبوا الحيلة فيه فقال أبو حنيفة (ليطلق كل واحد من الأخوين تطليقة ، ثم يتزوج كل واحد منهما المرأة

التى دخل بها مكانها فيكون ذلك جائزاً لأنها منه فى عدة ولا عدة عليها فى الزوج الأول) قال محمد : وقد جاء فى هذا حديث عبناه . »

ولا يسع أحداً أن يزعم أن هذه الحكاية ليست إلا افتراء موضوعاً أريد به تعظيم حكمة أبى حنيفة ، لأن عين ذلك الجواب موجود أيضاً فى كتاب الآثار لنفس المؤلف مروياً عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم النخعى . وأما الحديث الآخر الذى عابه الشيبانى نفسه فقد احتفظ به شمس الأئمة السرخسى فى كتاب المبسوط قال فيه : « ذكر لهذه المسألة حكاية أنها وقعت لبعض الأشراف بالكوفة وكان قد جمع الفقهاء رحمهم الله لوليمته وفيهم أبو حنيفة رحمه الله ، وكان فى عداد الشباب يومئذ ، فكانوا جالسين على المائدة ، إذ سمعوا ولولة النساء ، فقيل ماذا أصابهن ، فذكروا أنهم غلطوا فأدخلوا امرأة كل منهما على صاحبه ، ودخل كل واحد منهما بالتى أدخلت عليه . فقالوا إن العلماء على مائدتكم فسلوهم عن ذلك . فسألوا . فقال سفيان الثورى رحمه الله : فيها قضى علىّ رضى الله عنه : على كل واحد من الزوجين المهر ، وعلى كل واحدة منهما العدة ، فإذا انقضت عدتها دخل بها زوجها . وأبو حنيفة رحمه الله ينكت بأصبعه على طرف المائدة كالمفكر فى شىء فقال الذى إلى جنبه : أبرز ما عندك ، هل عندك شىء آخر ؟ فغضب سفيان الثورى رحمه الله ، فقال : ماذا يكون عنده بعد قضاء على رضى الله عنه — يعنى فى الوطء بالشبهة — ، فقال أبو حنيفة رحمه الله : على بالزوجين . فأتى بهما فسأل كل واحد منهما هل تعجبك المرأة التى دخلت بها ؟ قال نعم . ثم قال لكل واحد منهما : طلق امرأتك تطليقة ، فطلقها . ثم زوج من كل واحد منهما المرأة التى دخل بها ، وقال : قوما إلى أهلكما على بركة الله تعالى . فقال سفيان : ما هذا الذى صنعت ؟ فقال أحسن الوجوه أقربها إلى الألفة وأبعدها عن العداوة . أرأيت لو صبر كل واحد منهما حتى تنقضى العدة أما كان يبقى فى قلب كل واحد منهما شىء بدخول أخيه بزوجته . ؟ فعجبوا من فطنة أبى حنيفة رحمه الله وحسن تأويله » والفرق بين المسألة الفقهية فى الأولى والقصة الروائية فى الثانية واضح . ومن المهم أن نعرف

أن هذه الحكايات الرامية إلى تعظيم أبى حنيفة قد تمكن معاصرو الشيبانى من إذاعتها حتى يعيبها هو . وليست هذه الحكاية هى بالوحيدة من نوعها ، بل توجد أخرى تشبهها كل الشبه . فالشيبانى يروى فى كتابه المذكور ما يلى :

« حدثنى حفص بن عمر أن رجلا أتى أبا حنيفة ليلا فقال : إنى كنت مع امرأتى . . . إذ غضبت على . . . فأبت أن تكلمنى . فقلت لها أنت طالق إن لم تكلمينى الليلة . . . فأبت أن تكلمنى . . . وأخاف أن يطلع الفجر ولم تكلمنى فتذهب منى . . . فقال أبو حنيفة : « ما أجد لك من حيلة إلا فى خصلة واحدة . إذهب فقل لها : تذكرين أنك عربية وأنى إنما خرجت الساعة فسألت عن أبويك فإذا أمك نبطية . فأتاها فقال : يا عدوة الله . . الخ فقالت : كذبت والله » .

وها هو ذا السرخسى يورد لهذه الحكاية صورة روائية محضة . « . . قال للرجل ارجع إلى بيتك حتى آتى بيتك وأتشفع لك . فرجع الرجل إلى بيته وجاء أبو حنيفة رحمه الله فى أثره وصعد مئذنة محلته وأذن ، فظنت المرأة أن الفجر قد طلع فقالت : الحمد لله الذى نجانى منك . فجاء أبو حنيفة رحمه الله إلى الباب وقال : قد برت يمينك . وأنا الذى أذنت أذان بلال رضى الله عنه فى نصف الليل » . ولا يسعنا أن نشك أن الصيغة الأولى لهذه القصة تاريخية والأخرى خيالية . والمغزى أن أبا حنيفة كان فقيهاً عملياً كثير الحيل ، حتى إن الجيل الذى تلاه بالغ فى وصفه بتلك الصفة التى لا بد أن تكون قد بدت له من خصائص أبى حنيفة الشخصية بالحكايات الموضوعة : ومن الغريب أن نلاحظ أنه فى زمن متأخر صار أبو يوسف هو الذى اشتهر عند القصاص بأنه مثال الفقيه المبتكر للحيل العملية .

الشيبانى

والشيبانى أحرى من أصحابه بأن يشغل بين الحنفية مكاناً يشبه المكان الذى يشغله مالك بين المالكية . ومن سوء الحظ أنه ليس بين أيدى الجمهور إلى الآن من كافة كتب الشيبانى إلا موجزان وهما كتاب الجامع الصغير المطبوع فى بولاق ، وكتاب المخارج فى الحيل الذى نشرناه نحن (وطبعات اثنين من مؤلفاته الأخرى

طبعت فى الهند نادرة جداً فهى كأنها غير موجودة) . وليس كتاب المخارج فى الحيل إلا فى موضوع محدود ، وبناء الجامع الصغير على مسائل منفردة — وهو ترتيب تطرف فيه الشيبانى فى هذا الكتاب تسهيلا للحفظ — لا يسمح لنا باستخراج المبادئ التى تقوم عليها الأحكام إلا من طريق الاستنتاج غير المأمون . ومؤلفات الشيبانى الرئيسية موجودة مع ذلك فى مخطوطات قديمة صحيحة موجود منها قسم عظيم جداً فى مكاتب أستامبول . أتيح لى أنا شخصياً أن أنشر فى مؤلف ذى ثلاثة أجزاء فهرساً لتلك المخطوطات ولغيرها تهم مؤرخى الفقه ، وتسمح هذه الفهارس لمن أراد أن يطلع عليها بسهولة ويتولى طبعها . والحاجة قبل كل شىء إلى تعريف كتاب الأصل الذى هو أوسع مؤلفات الشيبانى ، وكتاب الجامع الكبير ، ومع كل منهما يوجد عدد كبير من شروح وتلخيصات وحواش .. الخ تسهل دراستهما . ويكاد لا يقل عن هذين الكتابين أهمية كتاب الزيادات ، وقد شرح أيضاً مراراً كثيرة ، وكتاب زيادة الزيادات ، يدل عنوانهما على غرضهما أى إتمام ما فى المؤلفين الكبيرين . ثم كتاب الآثار ، ثم كتاب الحجج ، وهذا الكتاب ، ومعه مسانيد أبى حنيفة التى لا يزال أقدم رواياتها غير مطبوعة أيضاً ، يعلمنا الأساس السنى لا للمذهب الحنفى فحسب بل للمذهب العراقى فى العصر السابق له أيضاً . وكتاب الحجج هو أول مثال لما ألف فى اختلاف المذاهب ، وصاحبه يعنى بوجه خاص بأنواع الخلافيات بين أهل الكوفة وأهل المدينة . فإنه يسمى الحنفية والمالكية على هذا النحو ، ولكى نقدر أصول المذهب الحنفى حق القدر ينبغى أن نطلع على نصوص هذه الكتب بعينها . ذلك أن مذاهب الفقه المختلفة لا تميزها مبادىء أحكامها فحسب بل تميزها أيضاً قائمة المسائل التى تدرس فى كل واحد منها ، مع طبيعة هذه المسائل . ففى باب الغصب مثلا يتناول مالك بالبحث قبل كل شئ الحالات التى يكون فيها الشىء المغصوب مثلياً ، فيحمله هذا على الميل إلى مصلحة الغاصب حتى لا يكون عليه إلا أن يعوض من الشىء المغصوب كمية مماثلة . أما الشافعى فعلى النقيض من ذلك يعنى بالحالات التى يدخل فيها الغاصب تعديلا على

الشىء المغصوب فيميل بذلك إلى تحميله التبعة عن كل ضرر قد ينشأ عن ذلك التعديل ، بحيث يصبح موقعه عند الشافعى أسوأ بكثير مما هو عند مالك . أما مبادئ مذهب الشيبانى فنحن عاجزون عن الحكم عليها إلى الآن لانتفاء النصوص . وطبع هذه النصوص لازم أيضاً باعتبار أنها المبدأ للبحث عن تطور الأحكام داخل المذهب الحنفى . والقاعدة العامة هى أن المسائل التى قررتها الكتب السابقة تنضم صراحة ، أو على الأقل إضماراً ، إلى الكتب اللاحقة التى تكون من جنسها . فالمسائل التى ترد لأول مرة فى كتاب تمثل على وجه الإجمال النتائج التى استحدثتها المباحثات وتطور الأقوال بين هذا الكتاب والكتب التى سبقته . وهذه الطريقة التى تنطبق بطبيعة الحال على كافه المذاهب الفقهية ستسمح لنا بأن نتبع عن كثب أحكامها وأقوالها .

المذهب الحنبلى

ونحن إلى الآن لم نذكر المذهب الحنبلى . وكثير من الفقهاء المسلمين ، ومن جملتهم ابن جرير الطبرى ، قد آخذوا أحمد بن حنبل الذى يعتبره الجمهور مؤسساً لهذا المذهب بأنه محدث فقط ، وليس بفقيه . ولم يكن من الميسور لنا إلى الآن أن نقرر ألهذا الرأى ما يبرره أم لا . ولكن كتاب المسائل — الموجود منه ثلاث روايات لم يطبع منها إلا واحدة طبعة خاصة يصعب الحصول عليها — أقول إن كتاب المسائل هذا الذى يشتمل على أجوبة الإمام أحمد بن حنبل عن المسائل التى وجهت إليه فى كافة أبواب الفقه ، كما يشتمل كتاب المدونة الكبرى على أجوبة مالك بن أنس ، يسمح لنا بأن نؤكد أن الإمام أحمد بن حنبل نفسه أراد أن يكون فقيهاً لأنه كان يعلم مذهباً فقهياً مفصلا لا يقتصر على شرح الأحاديث . ولهذا ينبغى ألا نعتبر مجموع أحاديثه الكبير المشهور بالمسند كأنه مؤلف قائم بذاته فحسب بل نعتبره أيضاً كتاباً يضع الإمام أحمد فيه الأساس لمذهبه الفقهى . ولا يعنى هذا أنه أسس المذهب السنى السلفى فى الفقه بنفس المعنى الذى أسس الشافعى مذهبه على مقتضاه ، لأننا نجد قبله وبعده فقهاء عديدين ذوى صبغة سنية سلفية ، ومذهبهم مستقل عن مذهب الإمام أحمد . ويلوح مع ذلك أن دائرة تلاميذه بمذهبهم كانت الوحيدة التى

بقيت من تلك الطريقة السنية السلفية المصبوغة بالأخذ بالأحاديث قبل كل شيء فى الشرع الإسلامى .

وإنى لأختم هذه المحاضرة الثانية متمنياً أن تنشر الكتب الحنفية العظيمة الشأن التى أسلفنا الإشارة إليها أقرب ما يمكن ، فإن هـذا الميدان ميدان خصب للتعاون بين العلماء الشرقيين والأوربيين ، ذلك التعاون الذى ألمعت إليه فى بدء حديثى الأول . فإن فقهاء اليوم باشتراكهم فى تحقيق هذا الغرض سوف يعودون بفضل إحياء ماضى علمهم كما فعلوا بطبع كتاب الأم للإمام الشافعى .

الفقه الإسلامى فى القرن الخامس

تكلمنا على مسائل تتعلق بثلاثة أدوار قديمة من تاريخ الشرع الإسلامى ، وهى العصر الجاهلى — وليسمح لى بادخاله فى هذا النطاق الواسع — وعصر فقهاء المدينة السبعة ، والعصر الذى تكونت فيه المذاهب الكبرى ، فالآن ، ونحن مستمرون على السير بموجب الترتيب الزمنى ننتهى إلى دور تندر مصادره ؛ فمن العجب أن نلاحظ أنه لم يبلغنا إلا القليل جداً من مؤلفات الزمن بين بدايات المذاهب (التى توجد لها مصادر معاصرة وإن كانت لم تطبع كلها) . والنهضة العظيمة التى بلغها علم الفقه فى القرن الخامس للهجرة ، ونتيجة هذا الدور لا بد أن تكون ذلك التنظيم والتنسيق للفقه الذى نشاهد أكمل مظاهره عند المذاهب الثلاثة فى وقت واحد تقريباً : للحنفية على يد القدورى ، وللشافعية على يد الغزالى ، وللمالكية على يد سيدى خليل . ويلوح أنه ليس مستحيلا أن نتمكن من اكتشاف وثائق أكثر تبياناً لهذا الدور الغامض ، إذا ما وجدنا أن بعض مؤلفات أبى جعفر الطحاوى الفقيه المصرى المشهور ، وبعض الكتب الأخرى التابعة لذلك العصر قد كانت حليفة البقاء . وقبل أن يتحقق هذا الأمل علينا أن نقتبس معلوماتنا من الكتب التى تعالج اختلاف الفقهاء ، وهى كتب هدتنا المصادفة الغريبة إلى عدد غير قليل منها يرجع إلى القرن الرابع الذى نبحث عنه . وهذا مما يبرر بضع ملاحظات على هذا النوع من كتب الفقه على العموم . فقد ذكرنا فى محاضرتنا السابقة أول كتاب وضع فى هذا الفن ، وهو كتاب الحجج لمحمد ابن الحسن الشيبانى . فهذا الكتاب يشترك مع بضع رسائل للشافعى فى غرض يحتمل أنه أحدث هذا الفن كله ، وهو مجادلة المعارضين التى تستلزم بطبيعة الحال إبداء آرائهم . وأما كتاب اختلاف الفقهاء لابن جرير الطبرى ، الذى ذكرناه أيضاً قبلا ، فيحل فيه محل هذا الغرض شيء آخر ، هو المقارنة والموازنة بين أقوال

المتقدمين تأسيساً لمذهب المؤلف نفسه . وإن هذا الكتاب أولى أن ينسب إلى القرن الثالث وإن كان مؤلفه قد مات فى سنة ثلاث مئة وعشر . وهذان النوعان من كتب الاختلاف ظلا قائمين إلى القرن الرابع ، وإلى جانبهما نشأ نوع آخر ، وهو نوع الكتب التى تثبت الآراء المتنافسة لغرض علمى محض . وأحياناً نجد المؤلف الواحد قد ألف فى الاختلاف أكثر من كتاب واحد . من ذلك أن الطحاوى الذى أسلفنا ذكره ألف كتاب شرح معانى الآثار ، وغرضه الراجح هو المجادلة بحيث أنه لا يذكر حتى أسماء خصومه ، ولكن له أيضاً كتاب اختلاف الفقهاء الذى يدلى فيه برأيه الشخصى على أثر عرض الآراء المختلفة والأدلة الدالة عليها . وقد ألف معاصره محمد بن ابراهيم بن منذر النيسابورى كتاب الاختلاف الذى يمثل هذا النوع الثانى ، كما ألف كتابين من النوع الثالث وهما : كتاب الإشراف على مذاهب أهل العلم ، والكتاب الأوسط فى السنن والإجماع والاختلاف . وهذا الاهتمام العلمى المحض قد حمله أيضاً على أن يجمع فى كتاب الإجماع المسائل التى لا اختلاف فيها . أما المسائل المختلف فيها ضمن المذهب الحنفى فلدينا الروايات الثلاث لكتاب مختلف الرواية لأبى الليث السمرقندى ، وهو أيضاً من النوع الثالث العلمى المحض . وقد ذكرت كل تلك الكتب تفصيلا لأنها على العموم غير معروفة إلا لقلائل برغم أهميتها ، ولأنها لم تطبع بعد ، إلا شرح معانى الآثار للطحاوى . وأما أكثر الكتب المؤلفة فى هذا الموضوع فى زمن متأخر ، فى القرن الخامس وما بعده ، فلا يمكننا أن نوازى بينها وبين تلك المصادر القديمة ، ولا ينبغى أن نعتبرها وسيلة يعتمد عليها فى الحصول على معلومات جلية ، لأن تلك الكتب كثيراً ما تناقض نفسها وتناقض حقيقة الأمر ، أى أقوال المذاهب المشهورة . وذلك لأنها ليست قائمة على معلومات مباشرة بل يتوقف بعضها على بعض . كذلك كتاب الميزان للشعرانى ليس إلا تغييراً لكتاب « رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة » للدمشقى ، وهما بدوره مختصر لكتاب الإشراف على مذاهب الأشراف لابن هبيرة ، إلى حد أن جميع الأغلاط الموجودة فى ذلك الكتاب تتكرر

فى هذين . وينبغى أن لا نؤاخذ ابن هبيرة بشدة بهذه الأغلاط لأن كتاب الإشراف ليس إلا رواية مستقلة لفصل من كتابه الكبير المسمى بالإفصاح عن معانى الصحاح ، وهو شرح مفصل للأحاديث الصحيحة ، ومضمون كتاب الأشراف كله وارد فى كتاب الإفصاح شرحاً للحديث النبوى المشهور : اختلاف أمتى رحمة .

إن أخبار المتأخرين من المؤلفين عن مبادىء مذاهبهم وأقوال الفقهاء الأقدمين يجب أن تقابل على العموم بتحفظ شبيه بالتحفظ الذى ينبغى أن تقابل به كتب الإختلاف الأحدث عهداً ، حتى ولو كان أولئك المؤلفون من أصحاب المذهب الذى يتحدثون عن أئمته . فإنا نشاهد فى المذاهب ابتداء من القرن الخامس افتقاراً للروايات فيما يتعلق بأقوال أصحابها الأولين ، ومما هو يجعل دراسة مؤلفاتهم الأصلية أحرى وأوجب . وإنى لأستمد أمثلتى من كتاب المخارج فى الحيل لمحمد ابن الحسن الشيبانى السالف الذكر الذى لا ريب فى صحته مقارناً له بشرح السرخسى المتأخر لأقوال محمد بن الحسن المروية فى كتاب المبسوط . فالشيبانى يقول فى مسألة معينة على وجه الإجمال : « لا آمن أن يبرئه بعض الفقهاء » ولكن السرخسى يعترف بأنه لا علم له بمن قال هذا القول . والشيبانى يقول فى التحليل : « إذا قال واحد منهم هذه المقالة (أى لو قالت الزوجة تزوجنى تحللنى ، أو لو قال الزوج الأول تزوج هذه المرأة تحللها لى ، أو لو قال الزوج الثانى أتزوجك فأحلك لزوجك) لم تحل للزوج النكاح الثانى » ؛ فالسرخسى فى تعليقاته على هذا الكلام يقول : إن النكاح الثانى عند الشيبانى صحيح . لكن التحليل فى هذه الظروف لا يحصل ، فى حين أن النكاح الثانى عند أبى يوسف فاسد غير صحيح ، ولكن السرخسى فى موضع آخر ينسب القول الأول إلى أبى يوسف ، والقول الثانى إلى محمد بن الحسن الشيبانى . ويقول السرخسى فى مسألة أخرى إنه يُنسب إلى أبى يوسف قولان متناقضان دون أن يستطاع اعتبار أحدهما سابقاً والآخر لاحقاً ، فهو مع ذلك يجهد نفسه فى التوفيق بين القولين بوجه مفتعل . ويقول السرخسى فى الحيل المستعملة لمنع

الشفعة : « وعند محمد رحمه الله هو مكروه أشد الكراهة » وهذا ليس صحيحاً لأن الشيبانى قد جمع أمثال تلك الحيل فى باب طويل فى كتابه المتقدم ذكره نقرأ فيه كلاماً كهذا : « أرأيت رجلا يريد أن يشترى داراً ، ويخاف أن يأخذها جاره بالشفعة ، فكره أن يمنعه من ذلك فيظلمه ، وكره أن يعطيه الدار فيدخل عليه ما يكره . هل عندك فى ذلك حيلة ؟ قال : نعم ، الخ . وإليكم مسألة تدل على أن رأياً نسب خطأ إلى أبى حنيفة قد ظفر بأن يصبح مسلماً به فى المذهب كله : فنقرأ فى الفتاوى العالمكرية : « فاعلم بأن الوقف على قول أبى حنيفة رحمه الله لا يصح مضافاً إلى ما بعد الموت بطريق الوصية ، هكذا ذكر الخصاف رحمه الله ، ومحفوظاً أن الوقف عند أبى حنيفة رحمه الله صحيح إذا كان مضافاً إلى ما بعد الموت أو كان موصى به » ومع ذلك فالخبر الذى ذكره الخصاف هو الصحيح . لأن هذا يظهر من قول الشيبانى نفسه فى كتاب المخارج فى الحيل . وقد أمكن أيضاً أن تتسرب أخبار ملفقة إلى حواشى كتب الشيبانى حتى فى زمن قديم جداً . وينبغى لهذا كله أن يتحاشى قبول شهادة كتب أحدث عهداً من أقوال الأئمة الأقدمين من دون تمحيص . وسبب تلك الأغلاط يرجع قبل كل شئ إلى تضاؤل الاهتمام بآراء فقدت أهميتها العلمية بعد التدوين النهائى للأحكام فى المذاهب ، ويرجع أيضاً إلى الظن الطبيعى أن تلك الأحكام المدونة هى عين الآراء الشخصية للأئمة الأقدمين ، ويرجع أخيراً إلى استبدال عبارات مثل « فى قياس قول أبى حنيفة » بعبارات أخرى مثل « فى قول أبى حنيفة » فحسب ، وهو شىء نراه حتى فى الكتب القديمة جداً .

القانون العرفى فى بلاد الإسلام ومصادره

وأخرى المسائل التى سنبحث عنها هى مسألة القانون العرفى فى بلاد الإسلام فبينا أن العلاقة بين الأحكام الشرعية والأحكام العرفية — كما رأينا — وجهة مركزية من تطور الفقه نفسه فى الأدوار الأقدم عهداً ، فإن هذه العلاقة تصبح بعد ذلك ، عند ما استقر الفقه فى صورته النهائية ، مطلباً مستقلا . ومن بينات القوة

الروحية العظيمة التى استمتعت بها الشريعة أنها بلغت حد فرض نفسها على القانون العرفى ؛ وإن كان هذا القانون قد بلغ من ناحيته أو كاد يبلغ حد احتكار العمل القانونى من الوجهة المادية . وهذا باد من أن الناس تحققوا وجود قانون عرفى يعارض كثيراً من الأحكام الشرعية ، وأنهم فسروا هذا من الوجهة التاريخية بأن الأجيال المتأخرة لم تبلغ شأن السلف الصالح ، ومن الوجهة الإخلاقية بمبدأ الضرورة التى أغنت عن العمل بالأحكام الشرعية . وعلى هذا النسق الفكرى أوجد عالم مصرى معاصر فيما يتعلق بالخلافة التى تناءى تاريخها أصلا عن قواعد الشرع ، قواعد ثانوية موجهة إلى التطبيق العملى ، ولكنها مع ذلك مصنوعة على طراز تلك القواعد الشرعية . فأما ما يتعلق بالفقه فقد رأى أهله أن يوفقوا بينه وبين العرف المستطاع ، مما أفضى فى التطور المتأخر للمذهب المالكى المغربى خصوصاً إلى أن يجيزوا عدة تصرفات عرفية لم تكن تعرفها الشريعة من قبل . أما العمل العرفى فكثيراً ما حاول أصحابه أن يحتفظوا بمظاهر المطابقة للشريعة على الأقل ، فى حين أن حقائق الأمور كانت بعيدة عنها بعداً شاسعاً ؛ وهكذا أقاموا فى حالة أخذ السارق والسكران عند ارتكاب الجريمة حدود السرقة والشرب رأساً معتقدين أنهم يطبقون الشريعة ، ولكن دون أن يعنوا بالإجراءات الدقيقة التى فرضتها الشريعة . وهكذا ذهب بعضهم إلى حد ذبح مجرم يستحق الموت وفاقاً لقواعد ذبح الضحايا . وأنظمة المحتسب وناظر المظالم لا يراد بها إلا اجتياز الهوة التى تباعدت شقتها بين منطقة الشريعة ومنطقة الحياة القانونية العرفية ، فلهذا ليست من الشريعة المحضة . ومنذ الزمن القديم كانت حاجة الشريعة محسوسة إلى أن يندمج العرف القانونى وأن تتيح لمن يهمهم الأمر الوسائل لعقد تصرفات تقتضيها العادة مع مراعاة أحكام الشريعة الإلهية التى تجمع بين المخارج البسيطة والطرق الفقهية الأوربية . فبهذه الحيل يصل المرء من طريق تصرفات شرعية إلى نتائج تطابق الحاجات العملية ، ولكن لا تسلم بها قواعد الفقه رأساً . فهى من جهة الفقه مخارج ومواضعات ، ومن جهة العرف جهود فى جعل العرف مقبولاً موافقاً للشرع .

كتب الحيل

وقد أنشأ الحنفية هذا الفن من الفقه وتعهدوه . ونجد أن أبا يوسف ومحمد ابن الحسن الشيبانى ، على رأس سلسلة طويلة من الفقهاء ، قد ألفوا فى الحيل : وقد انتهى إلينا كتاب محمد بن الحسن كاملا ، (وهو المسمى بكتاب المخارج فى الحيل الذى ذكرناه مراراً) ويشتمل على مسائل عدة نقلها صاحبه من كتاب أبى يوسف ، أما المذاهب الأخرى فالحيل فيها أقل شأناً منها عند الحنفية ، حتى إن الشافعى والبخارى الذى كان نفسه شافعياً وغيرهما قد حاربوا الحيل حرباً عواناً . ولم يمنع هذا أن المتأخرين من الشافعية قد أحسوا بالحاجة إلى تأليف كتب فى الحيل على مثال كتب الحنفية ، وأن ينسبوا إلى الشافعى نفسه من المخارج العملية ما قد ورد فى كتاب محمد بن الحسن الشيبانى ؛ وقد أفرد الحنبلى الكبير ابن قيم الجوزية للحيل بحثاً طويلا . وبرغم مناهضته للمكر والفرار من أحكام الشريعة وصل فى بحثه إلى اعتبار كثير من تلك المخارج مشروعاً خاصة فى دائرة التصرفات التجارية . وأشهر كتاب فى هذا الباب هو كتاب الحيل والمخارج المنسوب خطأ إلى أبى بكر أحمد ابن عمرو الخصاف الحنفى . فالواقع أن كتابه الحقيقى ليس إلا رواية لكتاب المخارج فى الحيل للشيبانى ، وقد عنى الخصاف أن يستبعد منها كل إشارة قد تدل على مؤلفه الأصلى ؛ والكتاب الذى اشتهر به هو تأليف عظيم الشأن لمؤلف مجهول عاش فى حدود سنة ٤٠٠ ، وهو مصدر فريد فى بابه لمعرفة القانون العرفى الذى كان يعمل به فى ذلك الزمن فى العراق (كما نظن) ، يكشف لنا عن مستواه العالى واصطلاحاته الراقية ، وهذا القانون العرفى يميزه الدور الهام الذى يقوم به الإقرار فإنه لا سبيل إلى الرجوع فيه ، ولهذا يصلح جيداً لأن يكون مبعثاً للنتائج القانونية المقصودة ، كما يميزه دور العدول الأمناء الذين يثق بهم المتعاقدان يقومون بالتوسط بينهما فى علاقاتهما التعاقدية ، وكما يميزه أيضاً كثرة استعمال الوثائق المكتوبة ؛ فكل هذه الخصائص توجد مجتمعة فى كتب « المواضعة » ، وهى وثائق يكتبها المتعاقدان وليست لها قيمة قانونية مباشرة ، لكنها تصلح لإثبات حقيقة الأمر فيما بين

المتعاقدين من العلاقات التى لا يكشف عنها بل يسترها عادة عدد من التصرفات والإقرارات الموضوعة ؛ وتحفظ هذه الوثائق — أى كتب المواضعة — مع الوثائق الفقهية الحقيقية التى توضح وظيفتها عند عدل أمين يثق به المتعاقدان ويعمل هو بمقتضاها فيما بينهما ابتغاء معاملتهما بالعدل والإنصاف ومنع أى منهما عن أن ينتفع بتصرف أو إقرار منفرد لما فيه ضرر لمصلحة الآخر . وإليكم مثالا قد يوضح كل هذا إيضاحاً تاماً : « قلت : رجل له على رجل مال ، فوكل رجلا أن يتقاضى هذا المال ويستخرجه على أن له نصفه أو ثلثه ، هل يجوز هذا ؟ قال : لا ، وإن وكله على هذا الشرط فاقتضى المال كان له أجرة مثله لا يجاوز بها ما جعل له . . . قلت : فهل فى هذا من حيلة ؟ قال : نعم ؛ الحيلة فى ذلك أن يقر الذى باسمه المال لابن هذا الوكيل أو لرجل يختاره الوكيل بثلث المال بحق عرفه له ويوكله بقبضه . . . ثم يوكل الذى باسمه المال والمقر له بالثلث هذا الوكيل باستيفاء المال واستخلاصه ، فإن خرج المال كان للمقر له الثلث من ذلك ... قلت : فإن قال صاحب المال : أرأيت إن أقررت بثلث المال لمن يريد الوكيل فإذا وقعت الشهادة على ذلك لم يقم هذا الوكيل باستيفاء المال أو أحدث حدثاً تبطل به الوكالة فقد صار هذا الرجل شريكا لى فى المال بثلثه ، فما الحيلة ؟ قال : يعدلون كتاب الإقرار على يدى من يثقون به ويكتبون مواضعة بينهم تكون على يدى العدل يعمل بما فيها ويحملهم عليها ، فإن خرج هذا المال بتقاضى الوكيل وقيامه كان لهذا الثلث ... وإن لم يخرج من المال شىء أو لم يقم بذلك أو حدث الشروط والوثائق حدثاً تبطل الوكالة به لم يكن للرجل المقر له بثلث المال شىء ورد العدل منهم الكتب على من يجب ردها عليه ، ويحكون فى المواضعة أمرهم كله ليعمل العدل بينهم بذلك » .

الشروط و الوثائق

والمصدر الثانى الرئيسى لمعرفة القانون العرفى فى بلاد الإسلام هو الشروط والوثائق . ويوجد إلى جانب الدور الهام الذى تؤديه الوثائق المكتوبة فى باب الحيل كتب كثيرة فى الشروط عند الحنفية كما هى موجودة عند المالكية والشافعية .

وجدير بالذكر أن أكثر المؤلفين لكتب الحيل من الحنفية ألفوا أيضاً فى الشروط ، وأنهم من جانب آخر قد اشتغلوا غالباً بالوصايا والأوقاف أيضاً بصورة تجعل من الممكن أن يستبين المرء فى الكتب الحنفية على مرور القرون ميلا ظاهراً إلى البحث عن الموضوعات ذات الأهمية العملية . وتلك الأهمية العملية لكتب الشروط ناتجة عن نفس وجودها ، ذلك أن الفقه لا يقبل إلا الشهادة الشفوية ولا يستلزم وثائق مكتوبة ، وذلك العلم وحده لم يفلح فى جعل الشروط فى ذلك المركز المعظم الذى هى فيه من عمل الفقه . وترجع عادة تحرير التصرفات إلى العصر الجاهلى . فقد ظهر أن الوثائق فى ذلك الزمن لم تكن محض مذاكرات يستعين بها الشهود (كما هى الحال فى علم الفقه) بل كانت وثائق مستقلة تنطق بمضمونها لا ريب أنها لم تزدوج بالشهادة الشفوية إلا فى مرحلة ثانوية ؛ وقد أقر القرآن هذه الحالة فى نوع من العقود فى الآية التالية : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ، وليكتب بينكم كاتب بالعدل . ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب ، وليملل الذى عليه الحق ، وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً . فإن كان الذى عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل . واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء إذا ما دعوا ، ولا تسئموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ، ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا ، إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها ، وأشهدوا إذا تبايعتم ، ولا يضار كاتب ولا شهيد ، وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم ، واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شىء عليم . وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة ، فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذى أؤتمن أمانته وليتق الله ربه ، ولا تكتموا الشهادة ، ومن يكتمها فإنه آثم قلبه ، والله بما تعملون عليم » . وفى آية أخرى ذكر القرآن

الوثائق المكتوبة فى إعتاق الرقيق على أنها شىء معروف : « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً » حتى الاصطلاح الخاص بالإعتاق التعاقدى فى مصطلح الفقه ، وهو الكتابة ، يدل على أن ذلك كان مكتوباً فى الغالب على الأقل ؛ والأمر السابق الذكر وهو أن الشروط والوثائق تقوم فى تطبيق الشريعة العملى بدور أهم بكثير مما يعينه لها علم الفقه — ذلك الأمر لا نفهمه إلا ببقاء عادة ثابتة قديمة تقتضى تحرير العقود بالكتابة ؛ ومن الراجح أن تلك العادة الموجودة فى القانون العرفى العربى الجاهلى كانت قد تأثرت بنفوذ التمدن العراقى ، فإن العراق مشهور بالدور الهام الذى قامت به الوثائق المكتوبة فى حياتها القانونية والأدبية منذ زمن قديم جداً . أما الوثائق التى تبينها وتوضحها كتب الشروط ، وكذلك الوثائق الأصلية التى احتفظ بها فهى تتفق بطبيعة الحال فى مضمونها المادى مع أحكام الشريعة الإسلامية بحسب الظروف والإمكان ، وخصائصها البارزة لا تظهر إلا فى صيغتها التى تغيرت تغيراً كبيراً على كر القرون ، لكنها كانت دائماً خاضعة لقواعد فنية صارمة ، وإليكم خاصة جديرة بالذكر تشترك فيها كتب الشروط القديمة بأجمعها : قد تلونا آنفاً آية قرآنية تنص على أن « الذى عليه الحق » يكتب ويمل ، وأما فى كتب الشروط القديمة فالقاعدة الأساسية هى أن يملى الكتاب المدين (أو من يقوم مقامه من المتعاقدين) على المديون (أو القائم مقامه) وأن يقر هذا بصحة الوثيقة ويشهد على ذلك الشاهدين .

التشريع المدنى

وثمة مصدر ثالث لدراسة القانون العرفى . هو التشريع المدنى الدنيوى فى بلاد الإسلام . ومن الحق أن الشريعة الإسلامية لا تعترف بتشريع مستقل يقوم إلى جانبها ، وتلك التشريعات المدنية حتى فى أوائل العصور الحديثة لم تزعم أكثر من أن تكون ملحقات بالشريعة فى الدائرة التى سمحت لها بها . والواقع أن تلك التشريعات كثيراً ما جاوزت هذه الحدود . وأشهر مثال لمثل تلك التشريعات هو

ما يسمى (بالقانون نامات العثمانية) ، فإنه بينما كانت أكثرها تتصل بمسائل إدارية قد ردّتها الشريعة إلى اختصاص الدولة ، فإن أول قانون من هذه القوانين وهو (قانوننامة) السلطان محمد الفاتح ينظم العقوبات أيضاً ، والأحكام الشرعية فى الواقع لم تنفذ فى تلك المنطقة أحياناً كثيرة . وتفترض هذه القانوننامة أن القصاص يمكن إجراؤه بخلاف الحدود . وقد وضعت بدلا منها قانوناً جنائياً كاملا يختلف أصلا عن الشريعة ، وإن كان يذكرها فى مواضع عديدة ويستعير منها بعض القواعد الأساسية ؛ ويمتاز هذا القانون الجنائى بالدور الهام الذى تؤديه الغرامات المالية المختلفة المبالغ تبعاً لثروة المذنب . حتى الزانى ، بشرط أن يثبت عليه البينة وفاقاً لقواعد الشريعة ، يعاقب بغرامات مختلفة القدر على حسب كونه متزوجاً أو غير متزوج (وتهمنا ملاحظة التعديل الذى أدخل بهذا على فكرة الإحصان فى الشريعة) . والأرقاء لا يدفعون إلا نصف المبلغ المفروض على الأحرار . والسكر أيضاً (وهو يقوم مقام الشرب فى الشريعة) لا يعاقب عليه إلا بالتعزير ؛ وهو يُترك فى الشريعة لتقدير القاضى ، وأما فى هذه القانوننامة فالتعزير دائماً ضربات بعصا مقرونة بغرامة مالية . ويطبق نفس هذا التدبير على السرقة ولا يُقام الحد إلا فى سرقة الخيل . ويكون فى هذه الحالة إما قطع اليد وإما غرامة باهظة جداً ، ولا بد من أن هذه الجريمة كانت تعتبر بصفة خاصة . وجلى أن هذا القانون الجنائى يراد به أن يحل محل القسم المطابق له من الفقه تماما لا إكماله فقط ، لكنهم على كل حال يتحاشون أن يقولوا بهذا صراحة ويطلقون عبارات من قبيل « السياسة فى مقابلة الجنايات » أو « بدل السياسة » على إبدال الحدود بالغرامات المالية ؛ وقد اتخذت هذه القانوننامة نموذجا للقوانين العثمانية التى تعالج نفس الموضوع .

وعلاقة أخرى بين الشريعة الإسلامية والتشريع المدنى ، تخالف كل ما تقدّم مخالفة تامة ، توجد فى الدور الأخير من تاريخ الشرع ، وهو دور تطوّره المعاصر ، وحسبنا أن نذكركم بالتعديلات التى أدخلت منذ سنة ألف وتسعمائة وعشرين

على الأحوال الشخصية فى مصر ؛ ولسنا نريد أن نبحث الآن عن تلك الظاهرة المهمة للحياة القانونية المصرية لأن الوقت الذى نملكه قد انتهى . وإنما نستشهد بها هنا كدليل على أن العلم الأوربى الذى يشتغل بتاريخ الفقه الإسلامى لا يتناول الأزمان الماضية فقط ، بل يجهد فى استيعاب الحياة الحاضرة أيضا ، وأن موضوعه الواسع ليس ميتاً جامداً بل لا يزال قوياً متطوراً . فإن كنت قد وُفقت إلى إطلاعكم على شىء من الروح العلمية الخالصة المهيمنة على دراساتنا هذه فقد حققت بعض الغرض من هذه الأحاديث كل التحقيق .

يوسف شخت

آثار الأستاذ شخت

Livres ١ — الكتب

1— *Das Kitbāb al-Hiyal wal-Makārij des al-Khassāf*, Hanovre 1923.

كتاب الحيل والمخارج للخصاف بمقدمة وتعاليق .

2— *Das Kitāb al-Hiyal fil-Fiqh (Buch der Rechtskniffe) des al-Qazwīnī*, Hanovre 1924.

كتاب الحيل فى الفقه للقزوينى الشافعى بمقدمة وترجمة ألمانية وتعاليق .

3— *Das Kitāb al-Makhārij fil-Hiyal des Muhammad b. al-Hasan al-Shaibānī*, Leipzig 1930.

كتاب المخارج فى الحيل لمحمد بن الحسن الشيبانى بمقدمة وتعاليق .

4— *Der Jami, al-Kabīr fil-Shurūt des al-Tahāwī*, I. II, Heidelberg 1927, 1930.

الجامع الكبير فى الشروط للطحاوى ، جزآن .

5— *Aus den Bibliotheken von Konstantinopel und Kairo*, I. II. III, Berlin 1928-1931

دراسات فى خزائن استامبول ومصر ، ٣ أجزاء .

6— *Der Islam, Religionsgeschtliches Lesebuch*, Tübingen 1931

دين الإسلام ، أبواب مختارة من أهم الكتب الإسلامية مترجمة إلى الألمانية .

7— *Galen über die medizinischen Namen* (avec M. Meyerhof), Berlin 1931

رسالة جالينوس فى الأسماء الطبية ترجمة حنين بن إسحق بمقدمة وترجمة ألمانية وتعاليق .

8— *Das Kitāb Ikhtilāf al-Fuqahā, des al-Tabarī*, Leiden 1933

كتاب الجهاد والجزية وأحكام المحاربين من كتاب اختلاف الفقهاء لابن جرير الطبرى بمقدمة وتعاليق .

9— *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts bearbeitet und herausgegeben*, Berlin et Leipzig 1935

شرح أحكام الشريعة الإسلامية ، وضع الأستاذ برجشترامير ، ترتيب الأستاذ شخت

10— *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo* (avec M. Meyerhof), Le Cairo 1937

خمس رسائل لابن بطلان البغدادى وابن رضوان المصرى بمقدمة وترجمة انكليزية وتعاليق .

11— *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950; 2ème éd., 1953.

نشأة الفقه فى الإسلام .

12— *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Paris 1953

خلاصة تاريخ الفقه الإسلامى .

13— (à paraître dans les publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Cairo) : *The Theotogus Autodidactus of Ibn al-Nafīs* (avec M. Meyerhof)

الرسالة الكاملية لابن النفيس بمقدمة وترجمة انكليزية وتعاليق .

14— (en préparation) : *The Kitāb al-Tawhīd of al-Māturīdī* (à paraître dans E. J. W. Gibb Memorial Series)

كتاب التوحيد للإمام الماتريدى بمقدمة وترجمة انكليزية وتعاليق .

2. Choix d'articles

1— Nombreux articles dans l'Encyclopédie de l'Islam

2— Encyclopaedia of the Social Sciences, New York 1932 as. : articles *Islam, Islamic Law, Mohammed, Shāfiī*

الفقه الإسلامى . الإسلام . محمد . الشافعى .

3— Der Islam, vol.XV : *Die arabische hiyal-Literatur*

فى كتب الحيل الفقهية .

vol. XX : *Sharīa und Qānūn im modernen Ägypten*

الشريعة والقانون فى مصر الحديثة .

vol. XXI : *Zur Geschichte des islamischen Dogmas*

فى تاريخ علم الكلام .

vol. XXII : *Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts*

الفقه الإسلامى وعلم الأحوال الإجتماعية .

4— Islamica, vol.II : *Aus zwei arabischen Furūq-Büchern*

كتابان فى الفروق الفقهية .

5— El Machriq, vol.XXXIII : *Thalath Muhadarat fi Tarikh al Fiqh al-Islāmī*

ثلاث محاضرات فى تاريخ الإسلامى .

6— Ars Islamica, vol. V. : *Ein archaischer Minaret-Typ in Agypten und Anatolien*

فى طراز قديم لبناء المنارات فى مصر وتركية .

7— Bulletin of the Faculty of Arts of Fuad el-Awwal University, vol. V. : *maimonides against Galen, on Philosophy and Cosmogony* Meyerhof)

رد موسى بن ميمون القرطبى على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى .

8— Journal of the Royal Asiatic Society, 1949 : *A Revaluation of Islamic Traditions*

إعادة النظر فى أحاديث الأحكام .

9— Journal of Comparative Legislation, 1950 : *Foreign Eléments in Ancient Islamic Law*

الأحكام العجمية فى الدور الأول للفقه الإسلامى .

10— Revue Algérienne, Tunisienne et Marocain de Législatisn et de Jurisprudence, 67e année : *La Justice en Nigéria du Nord et le Droit musulman*

68e année : *Le droit musulman. Solution de quelques problèmes relatifs à ses origines*

11— Archives d'Histoire du Droit Oriental et Revue Internationale des Droits de l'Antiquité, tome 1 : *Adultery as an Impediment to Marriage in Islamic and in Canon Law*

تحريم زواج الزانى والزانية فى الشريعة الإسلامية وفى الشريعة المسيحية .

12— Histoire de la Médecine,, 2e année, No. V : *Remarques sur la transmission de la pensée grecque aux Arabes*

حول انتقال الفكر اليونانى إلى العرب .

13— Revue Africaine, tsme 96 : *Notes sur la sociologie du droit musulman*

حول علم اجتماع الفقه الإسلامى .

14— Annales de l'Institut d'Études Orientales, Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, tome X : *Sur la transmission de la doctrine dans les écoles juridiques de l'Islam*

15— Acta Orientalia, vol.XXX : On *Mūsā b. 'Uqba's Kitāb al-Maghāzī*

فى كتاب المغازى لموسى بن عقبة .

16— Fuad Köprülü Armagani (Köprülü Presentation Volume) : *Early Doctrines on Waqf*

ملاحظات فى أحكام الوقف القديمة .

17— Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes, tome XII : *Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musumane à travers le Sahara*

18— Studia Islamica, No.1 1953 : *New Sources for the History of Muhammadan Theology*

مصادر جديدة لدرس تاريخ علم الكلام .

خواطر فى الأدب العربى (*)

بقلم المستشرق الإنجليزى

الأستاذ هـ . ا . ر . جب GIBB

(*) نشرت هذه الخواطر فى مجلة الأدب والفن (السنة الأولى ، الجزء الثانى ١٩٤٣ والسنة الثالثة ، الجزء الأول ١٩٤٥) .

١ — بدء التأليف النثرى

أن فى إطلاقنا على الملاحظات التى نعرضها اسم (خواطر) لا (بحوث) إشارة إلى تفرقة هامة بين الاسمين . فمن كلمة (بحوث) يقصد البحث والتنقيب فى كل المواد التى لها علاقة بالموضوع المنتخب ، يتبعه اختبار ونقد مفصل لتلك المواد وكل ما كتبه عنها العلماء الحديثون والأقدمون . وهذه الطريقة العلمية لازمة بنوع خاص عند محاولة الوصول إلى نتائج عن أى معضلة أو قضية لم يتم بعد اكتشاف كل ما يتعلق بها ومنها القضية المذكورة عند رأس هذا المقال . بيد أن هذا ليس ما ننوى تسجيله هنا وسنتبع طريقة أشبه شىء بطريقة الرسام أو المصور الذى ينتخب من بين مجموعة كبيرة من التفاصيل التى تظهر أمام عينيه نخبة لها أهمية خاصة فى نظره هو نفسه ثم يشكلها فى إطار من صنعه كذلك . فقيمة التلوين والتصوير ، إذا كان ناجحاً ، أن يجعل فى قدرة الناظر أو المشاهد أن يدرك بطريقة مباشرة وبوضوح شيئاً عن جوهر الموضوع الذى يقدمه له الرسام . أما القياس على ذلك النجاح فيتوقف على مدى إظهار المصور لجوهر الموضوع عن طريق اختياره للتفاصيل وعرضها للمشاهد . بيد أنه ليس للمصور حق الحكم على نجاحه أو فشله لأن هذا الحكم إنما هو من حق الآخرين .

والآن لنعد إلى الموضوع ، لقد أكد البعض أنه كان للعرب بالفعل آداب نثرية فى العصر الجاهلى . وهنا نسأل ، هل من الممكن أن نصدر بياناً قاطعاً فى هذا الصدد سواء أكان بالتأييد أو الدحض ؟ أننى أعتقد أنه لم يقم برهان حتى الآن على وجود أى آداب نثرية مدونة بين العرب الذين سكنوا جزيرة العرب . ويزعم من ناحية أنه ربما وجدت كتب مدونة فى (الحيرة) ، وأنه وجدت بالفعل بعض المقيدات التاريخية هناك فهذا لا مراء فيه ولكن ما بعد ذلك لا يعدو أن يكون مجرد افتراض .

والبرهان على هذا البيان السلبي هو بحكم الضرورة غير مباشر ، وهذا أمر طبيعى لأنه يندر أن يثبت على قضية سلبية بطريقة مباشرة . ففى حالة أى بيان إيجابى لا يستدعى الأمر سوى التقدم بالبراهين الواضحة أو المباشرة حتى يثبت صحة البيان بينما لا يثبت البيان السلبي لمجرد غياب هذه البراهين المباشرة أو الواضحة . ومع كل، فلو أنه وجدت كتب مدونة من الأدب المنثور فى جزيرة العرب فى العصر الجاهلى لعد عجيباً اختفاء آثارها هذا الاختفاء الكلى حتى من أحاديث العرب المنقولة .

إذ ما هى الذكريات التى صانتها لنا أحاديث العرب المنقولة عن النشاط الأدبى فى زمن الجاهلية ؟ نجد أنه إلى جانب الشعر وبعض الأمثال والحكم قد صانت أيضاً بضعة أمثلة من البلاغة والبيان وبعضاً من القصص ، ثم لا شىء . هذه المنتجات قد وجدت بلا شك كما تؤكد لنا الأحاديث المنقولة ولكن مما يستحق الاعتبار أن هذه كلها من أنواع الأدب التى قد تناقلتها الألسن شفوياً لا كتابياً ، مثل الشعر القديم . بل أننا لنشك فيما إذا كان الجاهليون قد اعتبروها كمنتجات فنية اعتبارهم للشعر ، كما نشك فيما إذا كانت هذه المنتجات قد تنوقلت لأكثر من جيل أو جيلين إلا إذا اتفق أنها اتصلت اتصالا وثيقاً بقصيدة عصماء . ولكن مع أننا نعترف بل ونؤكد وجودها إلا أن أحاديث العرب المنقولة ذاتها لم تدع مطلقاً أنها وجدت على صورة تأليف مدون ، ويتفق العلماء بالإجماع على أن الأمثلة التى قد تنتخب كنموذج لقصص الجاهلية تنسب ولا ريب ، بمراعاة أسس النقد الأدبى البينة ، إلى عصر متأخر . والذى تجدر ملاحظته فوق ما تقدم أنه عند ما بدئ فى إثبات مؤلفات النثر العربى كتابياً بعد الهجرة لم تكن الكتب التى دونت أولاً هى كتب الحكم ولا البلاغة أو القصص ، ولو أن الجاهليين زاولوا كتابة مثل تلك الكتب بالفعل فى جزيرة العرب لكان من المنتظر أن يوالوا كتابتها بعد الهجرة ، كما تبع شعراء القصيد فى عهد بنى أمية نموذج القصيد فى العصر الجاهلى .

بل أننا لنجد من البراهين غير المباشرة ما يكون أشد قوة عند تأملنا فى تطورات آداب النثر العربى فى عصر بنى أمية وأوائل العصر العباسى . فكما يعرف

الجميع لقد كان العرب يملكون حينذاك كتاباً مدوناً ، هو القرآن . وعلى الرغم مما كان للقرآن كما سنرى ، من أثر كبير فى نهوض التأليف النثرى المدون إلا أن القرآن فى نفسه لم يجعل فكرة كتابة الأدب أمراً مألوفاً لدى العرب وهذا يرجع إلى أن القرآن فى حد ذاته يعد كتاباً فريداً ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى — أنه مع وجود عدد من نسخ القرآن — فإن أغلبية القراء لم يقرأوا القرآن بل كانوا يتلونه غيابياً .

وعلى هذا فإن العوامل التى أدت إلى تداول الكتب المدونة كانت من نوع آخر وكان بعض هذه العوامل مادية والبعض الآخر عوامل نفسانية . فأول العوامل المادية هو توطيد دعائم أسلوب أو طراز موحد للكتابة العربية ، ولا شك أن تعدد نسخ القرآن كان أكبر عون على توطيد ذلك الأسلوب ، ولكن المرجح أن استخدام اللغة العربية فى الشئون الإدارية كان وسيلة فعالة كبرى إلى نشر العلم بطراز معهود فى الكتابة العربية ، ومن الثابت أيضاً أن هذا الطراز لم يتم تطوره الكامل بتحقيق حروف الهجاء حتى أواخر القرن الأول بعد الهجرة . وهناك عامل آخر كان له بعض التأثير (وإن وجب أن لا نبالغ فيه) ذلك هو انتشار المواد التى يكتب عليها ، ففى خلال القرن الأول كان ورق البردى هو المستخدم فى العادة ولكن ورق البردى مثل الرق — نوع من الجلد الأبيض — غالى الثمن ولذلك كان يقتصد فى استخدامه حتى فى الدواوين الإدارية ، وعند ما ندقق النظر فى الوثائق المحفوظة فى المتاحف الأثرية نرى أن وثائق هامة مذيلة بإمضاء الحكام قد دونت على قصاصات من البردى ، فليس من المحتمل أن يمتلك الأفراد العاديون كميات كبيرة من ورق البردى لتصرفهم الخاص ، وفى الواقع لقد انتشرت الكتابة بسهولة بين عامة الأفراد لأول مرة عقب اختراع الورق المصنوع من الخرق ، ومن الثابت حدوث هذا فى أواسط القرن الثانى . وقد أسس أول مصنع للورق فى بغداد فى عهد هارون الرشيد وما حل أواخر القرن الثانى حتى وجد الورق بوفرة ورخص فى الثمن .

مثل تلك العوامل المادية قد هيأت الظروف الصالحة التى فيها ترعرعت العوامل النفسانية . من أهم تلك العوامل بكل تأكيد كان انتشار الإسلام بين شعوب سورية والعراق وبلاد الفرس وامتزاجهم الكلى بالعرب ، ومن الأقوال التى اعتاد الإنسان سماعها أن العرب مدينون للفرس فى معظم التطورات الحديثة التى جدت على الثقافة الإسلامية . والحق أن الفرس عملوا كثيراً على النهوض بمستوى الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى وعلى الأخص فى مستوى الجمال الذوق .

ولكن الأرجح أن اكتتابهم الأصلى فى ناحية الآداب المدونة كان يقل عن اكتتاب الشعوب المتكلمة باللغة الآرامية ، لأن الآداب المقيدة فى بلاد الفرس فى العهد الساسانى كانت قليلة نسبياً وما وجد منها كان فى أكثره أما آداب البلاط (مثل كتاب الملوك وكليلة ودمنة) أو آداب دينية . ويرجع السبب فى هذا إلى العوامل المادية السابق ذكرها ، كما كان الأسلوب الكتابى المستعمل بين الفرس فى هذا العهد أسلوباً ثقيلا غير مهذب لا يصلح لنشر ثقافة أدبية عامة ، هذا إلى جانب ندرة أدوات الكتابة وارتفاع أثمانها ، أما فى اللغة الآرامية فكانت هناك حضارة أدبية ذائعة الصيت واسعة الانتشار موروثة فى أغلبها من الحضارة اليونانية كما أنهم امتلكوا كتباً آلت إليهم من أجيال سبقتهم .

ولما كانت مدينة (البصرة) فى واقع الأمر هى المركز الرئيسى لدراسات الأدب العربى فى مبدأ الأمر فهذا يشير إلى أن أحد العوامل التى عملت على تشجيع تلك الدراسات كانت (أكاديمية) جنديشابور ، ومع أن تلك الأكاديمية وجدت فى الأراضى الفارسية فلم تكن مركزاً للدراسات الفارسية بقدر ما كانت مركزاً للدراسات الآرامية ، وكان أغلبية قوادها من العلماء من النسطوريين ، بيد أنها كانت فى نفس الوقت مكاناً عاماً لاجتماع الثقافات — الفارسية والهندية ، واليونانية والآرامية أيضاً — وما قدمته للعرب كان مزيجاً من كل هذه الثقافات .

وعلاوة على ما تقدم فلكى ينهض أى نوع من الثقافات الأدبية يجب أن

يتوفر عدد كاف من الأشخاص الذين يميلون للأدب من جهة ويتوفر لديهم فراغ من الوقت ليعتنوا به ، وتوفر وقت الفراغ لدى طبقة من الناس لا يكفى فى حد ذاته لخلق ثقافة أدبية على أى حال كما يدلنا التاريخ مراراً ، بل يقيننا لقد وضح لنا التاريخ ذلك مرة أخرى فى نفس تلك الفترة من تاريخ العرب إذ قد وجدت مثل تلك الطبقة العاطلة فى الواقع فى مكة فى القرن الأول ومع أنها قد أخرجت لنا مجموعة فائقة من الشعراء إلا أنها لم تخلف آداباً نثرية من أى نوع كان . وهذا بكل تأكيد من أقوى الأدلة على أنه لم توجد تقاليد خاصة بتدوين الآداب حتى فى مكة فى العصر الجاهلى . ولكن طائفة أخرى من الأفراد العاطلين أى ممن توفرت لديهم أوقات الفراغ قد ازدهرت فى العراق فى أواخر عهد الخلفاء من بنى أمية وأوائل عهد الخلفاء العباسيين نتيجة نمو حياة الاستقرار والحياة التجارية ، وبين هؤلاء أخصبت البذور بالطريقة السالفة الذكر وأنتجت أول ثمار الأدب .

إن العوامل التى لخصناها حتى الآن — تطور أدوات الكتابة ، والأمثلة ، والنفوذ الذى كان للحضارات السالفة فى غربى آسيا ، ونهوض طبقة من الشعب يتوفر لديها وقت الفراغ — كافية فى حد نفسها لتعليل أول بزوغ للآداب العربية المدونة . وقد أخرجت هذه العوامل ، مستقلة عن العامل الذى سوف نناقشه الآن ، ذلك النوع من الآداب العربية الصميمة الذى يطلق عليه اسم (الأدب) .

أما ذلك العامل الآخر ، الذى بالإضافة إلى الأسباب السالف ذكرها ، يدخل فى فاتحة الإنشاء العربى فله أيضاً أصلان أحدهما مادى والثانى نفسانى . وأما الأصل المادى فهو الاضطرار إلى إرشاد المنتمين إلى دين الإسلام بلغة القرآن لا من بين الجاليات غير العربية فحسب بل الأجيال العربية أيضاً التى كانت تزداد نمواً فى الأمصار .

وكان الأصل النفسانى هو ما امتاز به العرب من شعورهم القوى نحو لغتهم وإعجابهم الشديد بوفرة تلك اللغة وتراكيبها ، وقد كان هذا الفخر باللغة العربية والإعجاب بها

قوياً إلى هذه الدرجة حتى فى أيام الجاهلية فما بالك به وقد نزل القرآن بتلك اللغة ونزح العرب على أثر ذلك إلى خارج شبه جزيرة العرب ليحكموا أوطاناً جديدة .

وهكذا فقد كان أمراً طبيعياً نظراً لشعور العرب هذا نحو لغتهم والرغبة فى المحافظة عليها من الفساد ، أن تكون اللغة العربية أول موضوع دراساتهم الأدبية حتى ولو كان عنصر الأدب (والمقصود هنا الأدب المكتوب) لم يعدُ أن يكون مجرد بذرة . وهذه هى الحقيقة التى تميز الأدب العربى عن معظم الآداب الأخرى وإن لم يكن عنها جميعها ، إذ فى الشعوب الأخرى جاء تطور دراسة اللغة من الناحية العلمية متأخراً نسبياً ، ولم يكن للطرق الفنية فى قواعد النحو والتحاليل اللغوية نفوذ كبير أنواع وصفات أدبهم ولكن فى اللغة العربية — سواء أكان نتيجة هذا خيراً أم شراً — كانت التطورات التالية فى الأدب العربى تقع تحت تأثير الدراسات اللغوية التى تمت فى عصور التكوين .

لما كان موضوع هذا المقال هو فواتح تدوين كتب النثر فلست أنوى أن أتصدى لموضوع فاتحة الدراسات النحوية فى اللغة العربية إذ كل ما يهمنا هو الشواهد أو الحجج التى أمد بها تاريخ الدراسات النحوية موضوع هذا المقال . وتاريخ تلك الدراسات ، أى النحوية ، يناسب موضوعنا بنوع خاص لأن معلوماتنا المتعلقة بها ، على الرغم من وقوع كثير من الإلتباسات فى مراحلها الأولى ، تفوق معلوماتنا فى أى دراسات أخرى ، ولأنه لما كانت الدراسة النحوية قد تحولت إلى دراسة علمية منظمة منذ وقت مبكر فإنها ترينا بوضوح النشوء والتقدم التدريجى الذى مر به الأدب المدوّن .

ولو بدأنا بفحص الفهرست لابن النديم وهو من أهم المصادر التى تحت أيدينا لاستقاء المعلومات المتعلقة بفاتحة الأدب لرأينا تفاصيل وحقائق تهمنا كثيراً ، فيخبرنا هذا الكاتب مثلا أن أقدم مجلد رآه عن النحو كان يحتوى على أربع صفحات مدونة على ورق صينى ترجمتها هذه (فيها كلام فى الفاعل والمفعول من أبى الأسود

رحمة الله عليه بخط يحيى بن يعمر) . هذه الجملة كما هو واضح تدل على أن محتويات هذه الورقات الأربع كانت عبارة عن مذكرات عن تدريس شفوى (كلام) وقد دونها أحد تلامذة أبى الأسود ، وفى الواقع تتكرر عبارة (روى عنه فلان وفلان) فى ما يحكى ابن النديم عن تدريس أبى الأسود . وعند ما نتحول إلى أدباء الجيل يتلوه لا نجد تغيراً يذكر فى الموقف ، فيقول ابن النديم عن عيسى بن عمر الثقفى « وله من الكتب كتاب الجامع وكتاب المكمل » ولكنه يضيف « وقد فقد الناس هذين الكتابين منذ المدة الطويلة ولم تقع إلى أحد علمناه ولا خبر أحد أنه رآهما » وإذ يروى لنا ابن النديم أن عيسى بن عمر كان ضريراً فإن لدينا كل عذر فى أن نشك فيما إذا كانت هذه الكتب قد دونت على الإطلاق أو تعدت أن تكون مواد منظمة درسها شفوياً فتداولتها ألسنة بعض تلاميذه ، بيد أن ما يروى لنا عن عن (أبى عمرو بن العلاء المازنى) لما يستلفت النظر حقيقة ، إذ يقول أن هذا الأديب كان نساخاً لا يمل ولا يكل ، وأن أكوام كتبه قد ملأت حجرة حتى لامست سقفها إلا أنه أتلفها كلها فى نوبة من الحماس الدينى . وجلى واضح هنا أيضاً أن كلمة « كتب » إنما يقصد منها كتابات أو على الأكثر مذكرات ، ومع كل فإن القصة وإن بدت مبالغاً فيها إلا أنها تشير إلى زيادة انتشار أدوات الكتابة بين فئة الأدباء وإن كان أبو عمرو نفسه قد علم تلميذه الأصمعى كلامياً وليس كتابياً .

من هذه العبارات وغيرها مما يشابهها تتوفر لدينا أدلة كافية للإشارة إلى أنه فى دوائر العلوم اللغوية الأولى كانت الدراسات كلها شفوية وعلى الرغم من أن الأساتذة والتلاميذ ربما دونوا كتابياً بعض المذكرات إلا أن هذا شىء يخالف التأليف أو تداول كتب كاملة التسطير ، بل وحتى عند ما تصل إلى الكتب الشهيرة مثل كتاب العين للخليل بن أحمد ، وكتاب سيبويه يظل التأليف مضطرباً مشكوكاً فى أمره . فانظر مثلا ما يقوله مؤلف الفهرست عن كتاب العين . « قال أبو بكر ابن دريد : وقع بالبصرة كتاب العين سنة ثمان وأربعين ومائتين ، قدم به وراق من خراسان وكان فى ثمانية وأربعين جزءاً ، فباعه بخمسين ديناراً . وكان سمع بهذا

الـكتاب أنه بخراسان فى خزائن الطاهرية حتى قدم به هذا الوراق . وقيل إن الخليل عمل كتاب العين وحج وخلف الـكتاب بخراسان فوجه به إلى العراق من خزائن الطاهرية ، ولم يرو هذا الـكتاب عن الخليل أحد ، ولا روى فى شىء من الأخبار أنه عمل هذا البتة ، وقيل إن الليث من ولد نصر بن سيار صحب الخليل مدة يسيرة وإن الخليل عمله له وأحذاه طريقته وعاجلت المنية الخليل فتممه الليث » .

أما عن كتاب سيبويه فهذا ما يقول : « والطريق إلى كتاب سيبويه الأخفش (المجاشعى) وذلك أن كتاب سيبويه لا يعلم أن أحداً قرأه عليه ولا قرأه سيبويه ولـكنه لما مات قرئ على الأخفش » .

وهكذا فمن تاريخ هذه الـكتب الهامة وكثير غيرها مثل الموطأ لمالك بن أنس والسيرة لمحمد بن إسحاق نرى أنه حتى النصف الثانى من القرن الثانى لم تعلق أهمية لفـكرة انتساب التأليف لمؤلف معين . فـكان « المؤلف » هو عبارة عن الأديب الذى ينظم مادة الـكتاب أو ينظم محتوياتها ، وهذه المادة كانت تتداولها تلامذة المؤلف شفوياً ولا تدون فى صورة مقرر كامل إلا بعد وفاته بعدة سنوات ، وقد حدث كثيراً أنها دونت فى صور كتابية مختلفة كما هو معلوم فى حالة كتاب (الموطأ) ، ولا تتكون فكره التأليف كما يفهمها الأدباء إلا بعد أن تستقر سنة تسطير الـكتب ، والذى نراه واضحاً فى نشاط القرن الثانى ليس سنة أديب مسطر بل سنة التدريس الشفوى ينقل عن طريق رواة ، ولا يناقض هذا كون هؤلاء الرواة قد دونوا فى بعض المناسبات مذكرات عن دروس من سبقوهم .

وتزداد هذه النتيجة وضوحاً عند ما نختبر ما وصل إلينا من تلك الأعمال التى تنسب إلى الجيل التالى من الأدباء اللغويين ، ولا ينسب لهؤلاء فى الغالب مؤلفات كبيرة شاملة مثل كتاب سيبويه مثلا بل تقرن أسماؤهم بعدد كبير من الرسائل القصيرة عن موضوعات معينة تتعلق باللغة أو الشعر العربى ، ومن أشهر هؤلاء العلماء الأصمعى الذى توفى فى سنة ٢١٦ هجرية والذى قيل إنه كتب أو أملى عدداً من

الرسائل فى مواضيع شتى مثل الإبل والخيل والنبات والدارات وغيرها . وقد يخيّـل لنا من هذه البيانات أننا قد وصلنا عندئذ إلى عهد من التأليف الأدبى فى الصورة التى نفهمها اليوم من هذا التعبير فلنتوجه ببصرنا إلى الـكتب ذاتها كما ورثناها .

والـكتاب الذى يمكننا أن نستدل منه على أوضح صورة للعمل الأدبى هو كتاب « فحولة الشعراء » وها كم فاتحة الـكتاب :

« قال أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدى ، قال أبو حاتم سهل بن محمد ابن عثمان السجزى : سمعت الأصمعى عبد الملك بن قريب غير مرة يفضل النابغة على سائر شعراء الجاهلية ، وسألته آخر ما سألته قبيل موته من أول الفحول ؟ قال : النابغة الذبيانى ، ثم قال : ما أرى فى الدنيا لأحد مثل قول امرئ القيس :

(وقاهم جدهم ببنى أبيهم   وبالأشقين ما كان العقاب)

قال أبو حاتم : فلما رآنى أكتب كلامه فكر ثم قال : بل أولهم كلهم فى الجودة امرؤ القيس له الحظوة والسبق وكلهم أخذوا من قوله واتبعوا مذهبه » .

ومن هذه العبارات نفهم أنه من غير الممكن بأى صورة من الصور أن يقال إن الأصمعى قد سطر كتاباً عن فحولة الشعراء بل نستطيع أن نقول إن مهمة الأصمعى كانت إيجاد فكرة الـكتاب ولـكنه قبل أن يصبح قطعة من التأليف الأدبى قد مرّ بمرحلتين أخريين فنقل عن طريق الرواية لا عن طريق الـكتابة بواسطة أبى حاتم السجزى وفى النهاية نسقه وسطره ابن دريد أو شخص آخر أملاه عليه ابن دريد . وإذا أمعنا النظر فى الـكتب الأخرى الباقية التى تنسب إلى الأصمعى مباشرة وجدنا أن أسانيدها تدلنا على أمثال تلك الأحوال بعينها ، فمثلا كتاب الدارات يستهل هكذا « قال أبو حاتم سهل بن محمد السجستانى : حدثنى أبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعى » ويختتم هكذا « تم كتاب الدارات والحمد لله أولا وآخراً وهو عن أبى سعيد الأصمعى رواية أبى حاتم السجستانى » .

إلا أننا فى هذه المرة لا نخبر عن الشخص الذى سطر الكتاب فى آخر الأمر ولكن فى مقدمة كتاب النبات والشجر يوضح الأسناد هذا الأمر وضوحاً لا غبار عليه إذ ينتهى هكذا « أخبرنا أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد قراءة عليه وأنا أسمع ، فى ذى الحجة سنة ست وثلثمائة قال : أخبرنا أبو حاتم سهل بن محمد السجستانى ، عن أبى سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعى » .

وهكذا فإن كتاب الكرم أيضاً الذى يقتبس جزئياً من تدريس الأصمعى قد نقله السجستانى إلى أبى سعيد الحسن بن الحسن السكرى . وهذه الظاهرة بعينها تبدو فى كل المدونات الأولى التى خلفت لنا وهى تامة الإسناد ، بيد أنه يحدث أن تقع لنا هذه الكتب فى نسخ متأخرة حيث أغفل إسناد الكتاب .

وسنسرد هنا مثلاً واحداً أخيراً لأنه يزيد موضوع إسناد التأليف إلى مؤلف نوراً ووضوحاً ، هذا هو كتاب طبقات الشعراء لابن سلام الجمحى المتوفى سنة ٢٣١ هجرية الذى يستهل هكذا « قال أبو محمد : أنا (أى أخبرنا) أبو طاهر محمد ابن احمد بن عبد الله بن نصر بن بجير القاضى ، أنا أبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحى قال : أنا عبد الله محمد بن سلام الجمحى » .

فى هذا المثل نجد ناقلين هما أبو خليفة وأبو طاهر القاضى ، وعندنا بعض التفاصيل من موارد أخرى بأن هذا الكتاب قد نقله غيرهما من تلامذة محمد بن سلام . وفى الفهرست ، كما لاحظ البروفسور ، هل المصدر الأول لكتاب طبقات الشعراء — ذكر ابن النديم كتاباً يطلق عليه نفس ذلك العنوان منسوباً لا إلى محمد بن سلام فقط بل إلى أبى خليفة وغيره من الناقلين أيضاً . ومن هنا يقال أن كتاب طبقات الشعراء قد ألفه ثلاثة مؤلفين ولكنه هو نفس الكتاب الذى ينسب إلى الجميع . فإذا لاحظ القارئ هذه النقطة دعه بعد ذلك يفحص فى الفهرست قائمة الكتب المنسوبة إلى الأصمعى وأبى حاتم وابن دريد ومن هنا يصل إلى النتيجة التى يراها هو . وإننى متأكد بأننا لو كنا نملك بعضاً من مئات الكتب التى تذكر فى كتاب الفهرست

وغيره من الكتب عن الكتب والتى تنسب إلى أدباء القرن الثانى لوجدنا نفس الظاهرة تتكرر مرات عديدة .

وبناء على ذلك نتوصل من كل هذا إلى أن كافة النشاط اللغوى فى القرن الثانى والنصف الأول من القرن الثالث لم يكن معيناً ولا محدداً أو ثابتاً ، وأن المؤلفات اللغوية المعينة ، بما يفهم من هذه العبارة اليوم ، والتى تنسب إلى مؤلفين بالذات ، لا يمكن أن تؤرخ إلى ما قبل أوائل الثالث بعد الهجرة .

خواطر فى الأدب العربى

٢ - نشأة الإنشاء الأدبى

الأدب ، كما هو معروف لكل إنسان ، كلمة إصطلاحية تدل على إنتاج إنشائى من طراز خاص باللغة العربية ؛ غير أن الكتابات التى تندرج تحت هذه الكلمة تتنوع تنوعاً كبيراً فى موضوعاتها ، وأساليبها ، وأغراضها ، بحيث يصعب أن نجد عبارة تشملها جميعاً . ويترجم الكتاب الأوربيون عادة كلمة أدب ، بهذا المعنى ، بالعبارة "belles-lettres" أو الأدب الجميل ، أو الكتابة الرفيعة ، وهى عبارة تكاد تكون فى صعوبة اللفظ العربى تحديداً . والأيسر لنا أن نعرف الأدب تعريفاً سلبياً فنحدد ما لا يدخل تحته ، بأن نميزه من الكتابات التى فى فقه اللغة ، والفلسفة ، والتاريخ ، والجغرافية ، وما إلى ذلك ؛ على أننا سنرى أن الخط الفاصل بينه وبينها ليس واضحاً بحال من الأحوال .

ولعل أقرب تعريف يتسنى لنا وضعه هو أن نقول إن كتاباً فى الأدب هو كتاب يكتبه مؤلفه وهو يشعر بغرض أدبى أو إنشائى ، سواء أكان يعالج موضوعاً فى فقه اللغة ، أو التاريخ ، أو الأخلاق ، أو التسلية المحضة . فالكاتب فى فقه اللغة أو التاريخ مثلا يرمى فى كتابته إلى هدف واحد هو تزويد القارىء بمعلومات ، أو تنظيم بعض الحقائق وتبويبها لتزود القارئ بمعلومات ، على حين أن كاتب الأدب يدخل فى موضوعه ، أيا كان ذلك الموضوع ، عنصر الخيال أو الابتكار بما يضفى عليه ثوب الجمال أو الفن فيجعله سائغاً شائقاً للقراء الذين يشاكلونه فى ميولهم وأذواقهم العقلية . ويحدث هذا طبعاً بدرجات مختلفة فى مستوياتها ، من حاسة الجمال المرهفة المثقفة التى تتميز بها الدوائر الأدبية الواسعة الإطلاع إلى الفجاجة والفظاظة التى تتمثل فى دهماء الشوارع . فسنجد عناصر من جميع هذه المستويات ممثلة فى الإنشاء الأدبى ؛ وإنه من أجل ذلك كانت تلك الكتابة الأدبية ، إذا فهمت فهماً صحيحاً ، هى المصدر الذى نجد فيه أصدق صورة للمجتمع الإسلامى ، فى القرنين التاسع والعاشر ، ذلك المجتمع الذى كان مدهشا فى حيويته ، وبحثه ، وقوته ، وتشعب نواحيه .

ومن الطبيعى أن يكون أول موضوع نبحثه — مهما يكن بحثنا له موجزاً — هو كيفية نشأة هذا الضرب من الإنشاء فى اللغة العربية ، والعصر الذى استحدث فيه ، وأنا أرمى إلى تناول هذا البحث فى هذه المقالة . ولا يجوز لنا أن نفترض بادىء ذى بدء أن لفظ الأدب كان له دائما هذا المعنى الاصطلاحى ، إذ أن مثل هذا التصور الإنشائى المتمايز لم يكن من الممكن أن ينشأ إلا مجتمع يدرك فى كتابته الأدبية مستويات وأساليب خاصة . على أن الفحص عن تاريخ الكلمة نفسها قد يسفر لنا عن بعض النواحى المفيدة .

ويظهر أن العبارات الأولى التى استعمل فيها هذا اللفظ تدل على أن عرب شبه الجزيرة كانوا يفهمون من الأدب « ما تلقيته أو اكتسبه عن التعليم أو القدوة » وعلى الأخص « الآداب » ، لا من حيث هى سلوك خارجى بحت ، بل بالأحرى من حيث هى دليل على نوع من الأخلاق . فمن ذلك ما يقول الشاعر ، أعشى ميمون .

« جروا على أدب منى بلا نزق »

وفى حديث مشهور يروى عن عمر بن الخطاب أنه يقول : « طفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار » وفى نفس هذا المجال من الأفكار يستعمل لفظ التأديب بمعنى التعليم كتعليم الأولاد مثلا ، وإن لم يكن المعنى مقصوراً على الأولاد ، كما يتضح من حديث مشهور آخر هو : « أدبنى ربى فأحسن تأديبى » .

وظل للأدب هذا المجال المعنوى فى عهد الدولة الأموية . ومن أمثلة ذلك ما قاله الحجاج فى خطبته المشهورة فى الكوفة : « أسلّم عليكم أمير المؤمنين فلم تردوا عليه شيئا ! هذا أدب ابن نهية ، أما والله لأؤدبنكم غير هذا الأدب » ؛ وكذلك ما كتبه عبد الحميد الكاتب فى رسالته إلى عبد الله بن مروان سنة ١٢٧ هـ . حيث يقول . « أحب (أمير المؤمنين) أن يعهد إليك . . . عهداً يحملك فيه أدبه ، ويشرع لك عظته » .

من أجل ذلك ، إذا كان لنا أن نعتبر الأدب اصطلاحاً إنشائياً على أية صورة حتى نهاية العصر الأموى ، كان اللفظ ينطبق ليس على الصفة الإنشائية بل على محتويات رسائل من طراز رسالة عبد الحميد الكاتب . أى أننا نجد رسائل وعظية تشتمل على إرشادات أخلاقية وعملية بأقلام كتاب كانت الكتابة مهنتهم . غير أن رسائل الكتاب هذه لا بد أن تكون بالطبع قد نسجت على منوال ما من الأساليب الأدبية . فلا يمكن أن تكون مبتكرة إبتكاراً سواء فى وظيفتها أو صورتها ، بل لا بد أن تكون مرتبطة ببعض الأساليب والصور السابقة للكلام ، إن لم يكن للكتابة .

ويبدو أن الأدلة التى يمكن الوصول إليها تجمع على أن البلاغة هى المصدر الذى استقت منها هذه الرسائل الإلهام . وليس ثمة شك فى أن استخدام البلاغة يرجع إلى ما قبل الإسلام ، وإن كانت بعض الأمثلة التى تساق أحياناً على ما يسمى بلاغة جاهلية لا يمكن اعتبارها أصلية دون أن تخيم عليها الشكوك القوية . والرأى الذى ينادى أحياناً بأنه كان فى عصر الجاهلية إنشاء بلاغى مكتوب فى بلاد العرب رأى لا يقبله إلا عدد قليل من العلماء (إن كان فيهم من يقبله) ، رأى بطبيعته بعيد الإحتمال . بل إن البلاغة باعتبارها فناً مدروساً ، أى التحليل العلمى للوسائل والأساليب البلاغية ، ليست من علوم العصر الجاهلى ؛ وإنما هى دراسة علمية متأخرة فى نشأتها ، وتقابل علم البديع . على أنه لا شك فى أنه كان هناك فى كل من العصر الجاهلى وعصر صدر الإسلام بعض الخصائص والأساليب البلاغية المتعارف عليها ؛ ومن الميسور كل اليسر أن نحصل على فكرة عن مزاياها العامة من مصادر متعددة ، ولا سيما القرآن الكريم ، وعلى الأخص السور المكية الأولى ، ومن النماذج التى وصلت إلينا من القرن الأول للهجرة .

ويمكننا أن نلخص الخصائص العامة لهذا الأسلوب البلاغى فيما يلى :

(١) إثارة خيال السامع باستعمال المجازات القوية .

(٢) السيطرة على وجدان السامع وعواطفه وميله إلى الموسيقى الصوتية باستعمال الألفاظ الطنانة البالغة التأثير .

(٣) التحدث إلى عقل السامع ، لا عن طريق ترصيص التعبيرات والمجازات ومزجها بعضها ببعض .

(٤) تفريع الصور العقلية والمعانى وتنويعها باستخدام الإزدواج فى الفواصل استخداماً قد تزيده قوة استعمال السجع أو ما يشبه السجع من الفواصل . غير أن التزام السجع فى الكلام كان متجنباً ، إما لأنه كان يشعر بشىء من التكلف ، وإما لأن التقفية كانت ميزة خاصة بالشعر ، وسجع الكهان وما أشبه ذلك من الإنتاج الأدبى .

ونجد فى خطبة الحجاج ، التى سبق اقتباسها ؛ مثالا من أحسن الأمثلة . ولنلاحظ على الخصوص أنه ، بينما يتجنب السجع ، يستخدم التلميحات الشعرية والاقتباسات ويكثر من استعمال المجاز ، كما نرى فى الجملة الآتية مثلا :

« إنى ، والله يا أهل العراق ، ما يقعقع لى بالشنان ، ولا يغمز جانبى كتغماز التين ؛ ولقد فررت عن ذكاء ، وفتشت عن تجربة ، وإن أمير المؤمنين — أطال الله بقاءه — نثر كنانته بين يديه ، فعجم عيدانها ، فوجدنى أمرها عوداً ، وأصلبها مكسراً ، فرماكم بى ، لأنكم طالما أوضعتم فى الفتنة واضطجعتم فى مراقد الضلال . . . »

ولنقارن الآن بين تلك الجملة والجمل الآتية من رسالة عبد الحميد الكاتب :

« واعلم أن كل أعدائك لك عدو يحاول هلكتك ، ويعترض غفلتك ، لأنها خدع إبليس ، وحبائل مكره ، ومصايد مكيدته ؛ فاحذرها مجانباً ، وتوقها محترساً منها ، واستعذ بالله من شرها ، وجاهدها إذا تناصرت عليك بعزم صادق لا ونية فيه ، وحزم نافذ لا مثنوية لرأيك بعد إصداره عليك ، وصدق غالب لا مطمع فى تكذيبه ، ومضاء صارمة لا أناة معها ، ونية صحيحة لا خلجة شك فيها . . . »

فمن المؤكد أن ليس ثمة صعوبة فى أن ندرك أن فى القطعة السابقة نفس الخصائص

الأساسية التى فى خطبة الحجاج ، ولكنها ذللتها وعبدتها الطلاقة التى يمتاز بها الكاتب المحترف للكتابة — وهى فى الحقيقة تلك الصفة التى وصف بها مؤلف كتاب « الفهرست » عبد الحميد حينما قال : « هو الذى سهل سبيل البلاغة فى الترسل » .

بيد أنه ما دام لفظ الأدب كان يؤدى هذا المعنى العام للتعليم وما يكتسب من التعليم ، لم يكن من الغريب قط أن نجده مستعملا فى بعض الدوائر الخاصة بمعنى مقيد محصور فى معان خاصة تهم هذه الدوائر . فمثلا يبدو أنه بين السابقين من العلماء المشتغلين باللغة العربية ، كانت دراسة اللغة وتقسيم مميزاتها تسمى أدباً . ولست واقفاً على كثير من الأمثلة التى وصلت إلينا عن هذا الاستعمال ، ولكن هذا الاستعمال صريح فى رسالة مبكرة تسمى « الأدب الصغير » ، وهى كثيراً ما تنسب إلى ابن المقفع ، ولكنها ربما كانت من نتاج عصر متأخر بعض الشىء عن عصر ابن المقفع . وإليكم المثال الذى أعنيه من تلك الرسالة : « جل الأدب بالمنطق ، وكل المنطق بالتعلم ، ليس حرف من حروف معجمه ، ولا اسم من أنواع أسمائه ، إلا وهو مروى متعلم مأخوذ من إمام سابق ، من كلام أو كتاب . »

ومثل هذا الاستعمال الخاص للفظ الأدب هو ما نجده فى عنوان الرسالة التى اقتبست منها العبارة السابقة — « الأدب الصغير » — وفى عنوان رسالة أخرى أكثر شهرة ، لابن المقفع ، هى « كتاب الأدب الكبير » . على أننا قبل محاولة تحديد المعنى الخاص للفظ الأدب فى هذين المثالين ، يجب علينا أن ننتقل إلى البحث فى التطورات الجديدة فى الإنشاء العربى — تلك التطورات التى يرتبط بها اسم ابن المقفع ، والتى يعد هو فى الحقيقة أول ممثل لها ، بحسب ما وصلت إليه معلوماتنا .

وأنا فى غنى عن تذكير قرائى بما حدث فى النصف الأول للقرن الثانى للهجرة من أن الحياة الاجتماعية والعقلية للعرب ، وخاصة حياة العرب فى العراق ، كان يعتورها التغيير فى كل ناحية من نواحيها . فسياسة الشدة التى كان يتبعها حكام

الدولة الأموية كانت بقضائها على الروح الحربى لأهل القبائل ، قد مهدت السبيل إلى الانقلاب بتأسيس حياة مستقرة ونمو جماعة متحضرة ، تشتغل بأعمال سلمية ، وتعنى طبقاتها العليا بالبحوث العقلية ، ولم يجد مثل هذا المجتمع فى الأفكار القديمة وأساليب التعبير السابقة ما كان يجده فيها من القوة والسلطان عرب الأجيال السابقة ، فقد أصبح هذا المجتمع يبحث عن مواد جديدة وصور للتعبير جديدة ، تكون أكثر ملاءمة لأحواله الجديدة وما فيها من مجالات عقلية أبعد شأواً . وقد زاد هذه الميول قوة زيادة امتزاج العناصر الفارسية والآرامية وغيرها بالحياة العربية الاجتماعية والأدبية . والواقع أن الأدب العربى كان يدنو من عصر انتقالى شبيه بتلك العصور الانتقالية التى مرت بها أمم أخرى فى مراحلها الأدبية الأولى . وحتى لو ظلت الخلافة الأموية تحكم الإمبراطورية العربية من دمشق ، لكان من الميسور أن نتنبأ بأن هذا التطور الاجتماعى فى العراق كان من شأنه أن يستحدث عدة تغيرات . غير أن قيام الخلافة العباسية منح الحركة نشاطاً قوياً وعجل تطورها ، لأنه جلب معه تحولاً نهائياً فى النفوذ السياسى والاجتماعى من عناصر الحياة البدوية إلى عناصر الحياة الحضرية .

وقد سلك ممثلو التيارات الجديدة للتفكير العربى . فى تلك الظروف ، نفس المسلك ، كما اتبعوا نفس الخطى ، التى سلكتها واتبعتها من قبلهم ومن بعدهم الأمم التى اجتازت مثل تلك الظروف . فكما أن الأدب المسرحى الرومانى قام على أسس المسرحيات الهزلية الإغريقية ، وكما أن كتاب الأدب الأوربيين فى القرون الوسطى ترجموا أو استعاروا من كتب العرب ، كذلك كان الشأن مع الكتاب المحدثين فى اللغة العربية : سدوا حاجتهم فى أول الأمر بالاستعارة أو الترجمة من الآداب السابقة . على أنه كان هناك أيضاً ، فى الوقت الذى بدأ فيه هذا الأدب النثرى المكتوب ، أدب شفوى ذو كمية عظيمة وصبغة مخالفة كل المخالفة للصبغة الكتابية — أدب كان بالتدريج ينتظم ويتبوب ، كما أنه بعد تشكل الأدب الكتابى

بشكل مستقر تدفق ذلك الأدب الشفوى وازدهر بكمية شاسعة وصور متنوعة .

ومن الطبيعى أن مجرى الترجمة إلى اللغة العربية كان يرجع إلى شخصية المترجمين وإلى الكتب والوسائل التى كانت فى متناول أيديهم . لذلك كان من الطبيعى أن ابن المقفع ، وهو فارسى الأصل (وكان يسمى فى الأصل روزبه بن دادويه) ، ترجم كتباً فارسية قديمة . على أنه إن كان أول من أفسح مجال الأدب العربى بالترجمة من الآداب القديمة ، فليس من الجائز أن نظن أنه فعل ذلك تلبية لرغبة عامة . فسترى أن تلك الرغبة العامة إنما نشأت بعد ذلك بقليل . وإنما كان ابن المقفع ، كعبد الحميد الكاتب ، من كتاب الدواوين ، وكان فى خدمة أميرين من بنى العباس عيسى بن على وسليمان بن على . وكل ما ترجمه من الكتب — أى « كتاب كليلة ودمنة » و « سير ملوك العجم » . (وهذا كان ترجمة للكتاب الفارسى « خداى نامه » أو كتاب الملوك) ، وكتاب « الآيينات » أو كتب الآداب والطقوس الرسمية — كل ذلك يرجع إلى أدب البلاط الملكى للدولة الساسانية ، وكانت ترجمتها مقصودة لتؤدى فى بلاط بنى العباس غرضاً شبيهاً بغرضها الأصلى . وينطبق هذا أيضاً على كتابه الآخر الذى ليس ترجمة بل هو تأليف أصلى ، وهو « كتاب الأدب » (الذى غلب عليه فيما بعد اسم « الأدب الكبير » أو « الدرة اليتيمة » تمييزاً له من كتاب متأخر عنه ينسب إلى ابن المقفع ويسمى « الأدب الصغير ») . فهذا الكتاب كذلك مؤلف فى آداب الأمراء وحاشيتهم قد صيغ فى قالب نصائح فى السلوك وما إليه .

ويسهل علينا أن نستنتج ما كان يفهمه ابن المقفع من لفظ الأدب . وإذا سلمنا بأن ابن المقفع كان أول مؤلف للإنشاء العربى فى اللغة العربية — وأرى من الحق أن نسلم بأنه كان — وجب علينا ألا نغفل عن أن جميع أدبه كان كالأدب الذى سبقه يرمى إلى غرض تهذيبى : ولو أنه اقتصر فيما كتب على « الأدب الكبير » لما كان فى كتابته شىء كثير يميزه عن سابقيه من كتاب المواعظ والوصايا المتعلقة بالآداب

وحسن السلوك . أما ما كان جديداً فى مؤلفاته فهو أن كتبه المترجمة قد أعربت عن هذه المواعظ والوصايا بطريق غير مباشر فى صورة تاريخ أو خرافة على ألسنة الحيوانات . و « كتاب الملوك » فى نصه الفارسى إن لم يكن كتاباً تاريخياً بقدر ما كان رسالة بلاغية فى آداب الملوك ، نسيجها سداه الأقاصيص ولحمته التاريخ . (ولو أن اللاحقين من مؤرخى العرب والفرس كانوا قد أدركوا هذه الحقيقة لتجنبوا كثيراً من الجهود الضاعة والآراء الجامحة ! أما فى « كليلة ودمنة » فقد كان عنصر الوعظ معسول اللفظ بما صيغ فيه مستوراً على ألسنة الحيوانات ، بحيث يسوغ لنا أن نعتبره أول خطوة فى سبيل نقل الأدب من الرسائل الوعظية أو التدريبات اللغوية إلى الأدب الجميل أو الكتابة الرفيعة ذات التسلية السامية .

وليس مما يدخل فى موضوعنا الحاضر أن نتعرض للآراء الإلحادية التى تعزى إلى ابن المقفع ، والتى أعدم من أجلها سنة ١٣٩ هـ . غير أنه يجدر بنا قبل الانتقال إلى البحث ، فى مقالة تالية ، فيما طرأ على الإنشاء الأدبى من التطور ، أن نتمعن قليلا فى موضوعين آخرين يتصلان بكتاباته ويرتبطان ارتباطاً وثيقاً بمادة بحثنا : وهما أسلوبه والصورة التى انتقلت فيها مؤلفاته إلى الأجيال التى تلته .

ومن المحقق أن عمل ابن المقفع لم يكن قط ترجمة حرفية . فقد لاحظ الأستاذ غبريلى Gabrieli — الذى ندين لدراسته العميقة عن ابن المقفع بإصلاح كثير من الأخطاء القديمة — أن جميع نصوص كتاب « كليلة ودمنة » تنم بوضوح عن جهد بذله المترجم فى تحوير الخصائص الهندية الصميمة التى للكتاب الأصلى « بنتشا تنترا » ليجعله ملائماً لذوق المجتمع الإسلامى ، ولكن من غير أن يصبه فى قالب إسلامى بحت . كذلك أضيفت إلى الكتاب فصول جديدة فى مواضع مختلفة ، كما أن المقدمة تناولها التعديل ، ولو أن من الممكن أن بعض هذه التعديلات كان موجوداً من قبل فى النصوص الفارسية . ومهما يكن الأمر فإن ابن المقفع شعر بأنه حر فى اصطناع المواد التى فى الكتاب على وفق أسلوبه هو ، دون أن

يلتزم أسلوب النص الفارسى . وفى حدود ما يجوز لنا الاستدلال به من العبارات التى وصلت إلينا مقتبسة من مؤلفه « كتاب التاج » ، نستطيع القول بأنه اتبع نفس الطريقة فى ترجمة ذلك الكتاب أيضاً ؛ أما فى كتابه « سير ملوك العجم » فمن المرجح أنه كان أكثر التزاماً فى ترجمته للنص الأصلى « خداى نامه » .

على أننا حين ننظر فى الأسلوب الإنشائى ، ذلك الأسلوب الذى اشتهر به ابن المقفع تلك الشهرة الواسعة ، والذى سن سنة جديدة لمن جاء فيما بعد من كتاب الأدب ، يروعنا أن نجد من المستحيل أن نبدى رأياً قاطعاً بالاستناد إلى نص كتاب « كليلة ودمنة » . فجميع المخطوطات التى وصلت إلى أيدينا من هذا الكتاب ترجع إلى عهد متأخر بعض الشىء ، فأقدمها يرجع إلى القرن السابع أو الثامن الهجرى ، وهى كلها شديدة الاختلاف بعضها عن بعض . بل إن من العسير غالباً التحقق من ترتيب فصول الكتاب بمضاهاة المخطوطات المختلفة ، ومما لا سبيل إليه البتة أن تساعدنا هذه المخطوطات فى إعادة تكوين العبارات العربية الأصلية التى استعملها ابن المقفع . ويؤيد هذا أن الاقتباسات المأخوذة عن « كليلة ودمنة » والتى نجدها حتى فى الكتب العربية المكتوبة فى القرن الثالث تدل على أن النص كان قد لحقه تحريف بالغ فى ذلك القرن ؛ ويقرر المؤرخ حمزة الإصفهانى أن مثل ذلك التحريف أصاب النسخ الأولى لكتاب « سير ملوك العجم » .

ومع ذلك يكاد لا يكون هناك شك فى أن ابن المقفع كتب فعلاً ترجماته على رق أو بردى . فلماذا حدث أنه بعد ذلك بقليل وجد ذلك العدد الكبير من النصوص المتباينة ؟ هذه مسألة عويصة ، وليس من الميسور بعد أن نحلها حلاً مرضياً . وربما كان من عادة النساخ أن يخولوا أنفسهم حرية التغيير والمراجعة فى النصوص على مثال ما كان يفعل تلامذة علماء اللغة عند نشرهم كتب أساتذتهم ، كما أوضحناه فى مقالة سابقة . ومهما يكن الأمر فمن الجلى أن النصوص الأصلية

التى سطرها ابن المقفع لا بد أن تكون قد اختفت من التداول منذ عهد مبكر ، قبل أن تنتشر انتشاراً كبيراً فى عدد من النسخ .

فإذا انتقلنا إلى « كتاب الأدب » انتقلنا إلى أساس أوطد : فليس له إلا نص واحد كامل ، فيه اختلافات طفيفة ، وهذا النص تؤيده الاقتباسات الواردة فى كتب أخرى متقدمة التاريخ . ومن ثم كان من الممكن أن نقف على خصائص الأسلوب الإنشائى لابن المقفع ، من نص هذا الكتاب ، بصورة أدق كثيراً مما يتسنى لنا من النصوص التى وصلتنا لكتاب « كليلة ودمنة » .

ومع أن ابن المقفع كان فارسى المولد ، فإنه يرأس ثبت العشرة الذين يعدون بلغاء الناس — وهو غير ثبت البلغاء — كما ذكره مؤلف كتاب « الفهرست » ، وكان دائماً معدوداً من أساطين الفصاحة العربية . على أن هناك فوارق واضحة بين أسلوبه وأسلوب من قبله من الخطباء . فلغته وتركيب جمله كلاهما أدنى إلى البساطة ، وأسلوبه أكثر مباشرة واستقامة وأقل تلميحاً وإشارة ، والإلتجاء إلى ما فى القارئ من القوة الخيالية والقدرة اللغوية يصل فى كتابته إلى ما يقرب من العدم ، كما أن إزدواج الفواصل يكاد لا يكون له وجود . وبدلا من التصور اللفظى القوى والألفاظ الطنانة ، يعتمد ابن المقفع فى استحداث روعة أسلوبه على استخدام العبارات المصقولة الجلية (التى ما زالت تشتمل على قدر من معناها المهجور) ، غير أنه يعانى فى بعض الأحيان شيئاً من الصعوبة فى العثور على العبارة الدقيقة التى تؤدى المعنى الذى يقصده وبذلك يصبح غامضاً نتيجة التساهل فى التعبير .

فإنه على الرغم من أن ابن المقفع كان يبنى على الأساس الذى وضعه الكتاب ، لم يكن أسلوب النثر العربى قد تطور بعد تطوراً كاملا ، وحينما كان يعالج موضوعات جديدة ويعبر عن المعانى المجردة التى لم يكن لها بعد اصطلاحات ثابتة فى اللغة المتداولة كان مضطراً إلى ابتكار ألفاظ ومصطلحات من عنده لتؤدى تلك المعانى ، على مثال ما يفعل كثير من كتابنا المعاصرين إذ يحاولون التعبير عن الأفكار الحديثة

باستخدام تراكيب جديدة . ويدل تاريخ جميع الآداب على أن ابتكار أسلوب نثرى متصرف قوى التعبير أصعب كثيراً من ابتكار أسلوب شعرى ، وأن الأول يحتاج إلى وقت طويل من التطور والممارسة فى الإنشاء .

وقد سبق أن رأينا أنه فى ذلك العهد لم يكن من المألوف تقييد الكتب بالكتابة . ومع أنه يجوز لنا أن نفترض بشىء من الطمأنينة أن ابن المقفع كان فى الواقع قد سطر كتبه ، بالمعنى المفهوم عادة من تقييد الكتب بالكتابة ، فإن تاريخ نصوصها المختلفة يدل على أن فكرة الكتب ذات النصوص والمحتويات المقيدة — مما يصح أن نسميه الحقوق الأدبية للمؤلف — لم تكن بعد مألوفة . ولا يجوز لنا أن ننخدع بما كتبه ابن المقفع نفسه ، فى مقدمة « كتاب الأدب » متحدثاً عن الكتب بقوله مثلا : « وجدنا الناس قبلنا . . . كتبوا الكتب الباقية » ، إذ أن من الواضح أنه يشير هنا إلى كتب الفرس ولعله كان يشير أيضاً إلى كتب الإغريق . والحق أن أغرب التطورات التى كان لها مساس بكتب ابن المقفع نفسه هو أن نصاً شعرياً لكتاب « كليلة ودمنة » نظم من بحر الرجز كى يتداوله الجماهير . وكان مؤلف هذا النص هو أبان بن عبد الحميد اللاحقى (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ) ، الذى نظم كذلك كتباً أخرى مترجمة عن الفارسية وليس ثمة دليل أسطع من هذا على إيضاح الدرجة التى كان ينظر بها إلى الأدب فى الدوائر العربية باعتباره شعراً أكثر منه نثراً ، وعلى أنه كانت ما تزال هناك مرحلة لا بد للأدب العربى من قطعها قبل أن يرسخ نثره ويستقر .

أكسفورد

جب

من آثار الأستاذ جب

1. *The Arab Conquests in Central Asia*. London, 1923

فتوح العرب فى آسيا الوسطى .

4. *Ibn Battuta, Travels in Asia and Africa*. London, 1929

رحلة ابن بطوطة فى آسية وإفريقية .

3. *Whither Islam ?* London, 1932

ما هو الإسلام .

4. *The Arabs*. Oxford, 1941.

العرب .

5. *Modern Trends in Islam*. 2nd. Cops. 1945

الاتجاهات الحديثة فى الإسلام .

وقد نقل هذا الكتاب إلى الفرنسية فى سنة ١٩٤٩ باسم :

Les tendances modernes de L'Islam

وظهر فى مجموعة :

"Islam d'hier & d'aujourd'hui."

6. *Mohammedanism, a historical survey* 1949

الديانة المحمدية ، نظرة تاريخية عامة .

7. *Islamic Society and the West*, 1950

المجتمع الإسلامى والغرب .

8. *La stracture de la pensée religieus de L'Islam*. Paris, 1950

كيان التفكير الدينى فى الإسلام .

9. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Londn, 1953

دائرة المعارف الإسلامية الموجزة (بالاشتراك مع الأستاذ كرامر الهولندى) .

10. *Arabic Literalure* London,

الأدب العربى .

11. *Turkestan, down to the Mongol invasion*

تركستان حتى الغزو المغولى .

قبور الصحابة فى القسطنطينية

المستشرق الألمانى الأستاذ

الفونس ماريا شنيدر (*)

A. M. Schneider

من جامعة غوتنجن

(*) كتب لنا الأستاذ شنيدر هذه الدراسة بالفرنسية للمنتقى قبل وفاته (توفى فى سورية سنة ١٩٥٢) . ونقلناها إلى العربية ، وقد أعاننا الأستاذ ريتر على تعريب الألفاظ التركية ورسمها بالعربية .

إن حى إيوان سراى Ayvan Saray فى القسطنطينية — وهو حى القياصرة القديم — مشهور اليوم بالقصور والكنائس البزنطية القائمة فيه ، ولكنه لم يكن أقل شهرة أيام العثمانيين ، فقد كانوا يجعلون فيه قبور الصحابة الذين غزوا أراضى بزنطية فقتلوا أثناء غزواتهم المتتابعة[1] . وقد عدت هذه القبور فى أيام السلطان محمود الثانى فكانت خمسة عشر قبراً ، نورد هاهنا مسرداً بها :

١ — حضرة خالد (قبر مجهول) .

٢ — حضرة جابر فى مسجد قوجه مصطفى باشا Koca Mustafa pasa .

٣ — أبو ذر الغفارى .

٤ — شيبة الخدرى ، بالقرب من جامع طوكلو دده Toklu dede .

٥ — حمد الأنصارى ، خارج تربة طوكلو .

٦ — محمد الأنصارى ، خارج حى إيوان سراى .

٧ — كعب ، خارج حى إيوان سراى .

٨ — حافر ، بالقرب من أكرى قبو (الباب المعوج) Egri Kapou .

٩ — شعبة ، فى داخل أكرى قبو .

١٠ — أبو سعيد الخدرى ، فى جامع القهرية Kahriye .

١١ — عبد الله الأنصارى ، فى طمرك سلمى Salma Tomruk بقرب ميدان جك M dancik .

١٢ — أبو الدرداء ، بالقرب من أيوب ، عند جامع قاسم باشا .

---

(١) انظر : M. Canard, *Les expeditions des Arabes contre Constantinople,* in J. As, 208, 67; Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford 1929) 2, 714 f: Imamzade Esad Efendi, *Feth-i Qastantlniye.* Cple 1285, p. 18

١٣ — ثلاثة قبور مجهولة فى جامع كورشونلو مخزن Kursunlu makzan فى كلطة Galata .

١٤ — حضرة أبى الدرداء ، فى أسكدار üsküdar .

١٥ — أبو أيوب[١] .

وقد عرف مصطفى جنابى المؤرخ المشهور (على ما ذكر إمام زاده أسعد افندى فى كتابه فتح القسطنطينية[٢]) ثلاثة وستين صحابياً شاركوا فى غزو بزنطية ؛ لـكنه لم يسم منهم غير اثنين هما : أيوب وأبو شيبة . وقد سمى إمام زاده نفسه ، عدا الأسماء الواردة فى الأرقام ٢ — ١٢ من مسردنا رجلاً اسمه صديق بن أسامة بن عامر دفن خارج الباب المموج . على أنه لا يعرف من هذه الشخوص غير اثنين شاركا فى غزوة عام ٤٨ — ٤٩ هـ هما أيوب وأبو شيبة . ونحن نعلم أن أيوباً مات قبل أن يبلغ القسطنطينية ، وأنه دفن ، على الأرجح ، فى مكان وفاته . غير أن الرواية التقليدية تذكر أنه طلب أن ينقل رفاته إلى أقصى مكان يبلغه المسلمون ، وهذا المكان كان بزنطية[٣] . ويقال أيضاً أن الروم أنفسهم كانوا يعظمون قبره . ولـكن المصادر البزنطية لا تذكر فى هذا الأمر شيئاً .

ولا شك أن بعثرة قبور الصحابة فى بلاد النصرانية تهدف هدفاً سياسياً ؛ فإن القبر يضمن حق المسلمين بامتلاك الأرض[٤] .

إن كشف قبر أيوب سنة ١٤٥٨م/٨٦٣ هـ قضية غامضة جداً . ونحن لا نجد فى المصادر شيئاً عنها[٥] . وكل ما نجده هو أن محمداً الثانى بنى مسجد أيوب وتربته

(١) هذا المسرد مستقى من مخطوطة نشرها سهيل أنفر Suheyl Unver اسمها : *Fatih devri notlari*, 1, 108, 1948

(٢) انظر فتح : القسطنطينية لإمام زاده ، ص ١٨ .

(٣) انظر : الطبرى ٢ : ٨٦ ؛ ابن الأثير ، أسـد الغابة ٥ : ١٤٣ ؛ ابن سعد ، كتاب الطبقات الـكبير ٣ ، ٢ : ٤٩ (طبعة Sachau) ؛ Canard, 70 .

(٤) انظر : Hasluck, *Christianity*, 714

(٥) انظر : Hasluck, *Christianity*, 715
Evliya Celebi' *Seyahat namé*, 1,75

فى سنة ١٤٥٨ ، فى ضاحية أيوب فى غاية القرن الذهبى . ولـكن هذا يخالف الرواية الشعبية ، القديمة جداً ، التى نجدها فى Codex Verantianus[١] والتى تذكر أن أيوباً طلب من الإمبراطور البزنطى السماح له ، قبل أن يموت ، بالدخول بالدخول إلى المدينة بلا سلاح ليصلى فى كنيسة القديسة صوفيا ، وأن الإمبراطور ولـكن الروم هاجوا أيوباً إبان عودته ؛ فأخذ يطوف فى المدينة مقاتلا حتى بلغ الباب المموج ، وإذ كان هذا الباب مغلقاً ، فقد لجأ إلى باب آخر ، أبعد من الأول كان مفتوحاً[٢] . فدفنه أصحابه ، على غير علم من الروم ، بين سورى المدينة . وهذه المحلة التى دفن بها معروفة جداً . ولا يمكن أن تكون غير حصين ليون fortin de Leon . ويقول آخرون إن أحد أصحاب أيوب أسر هنا وسجن فى برج مجاور ، وإنه قتل بعد ودفن فى المكان الذى قتل فيه . فنبتت من قبره سروة ، وانبجس ينبوع عجيب بالقرب منه . وهذه العين معروفة ، وهى عين القديس باسيل St. Basile التى يقدسها الروم . ولـكن الـكوديكس لا يذكر اسم هذا الصحابى صاحب أيوب . فعلى قول ابن الأثير[٣] كان هذا الرجل أبا شيبة . ولـكن آخرين يذكرون أن أبا شيبة دفن فى بلاد الروم — أى فى آسـية الصغرى — واليوم يدلون قبر أبى شيبة فى حصين ليون على يمين باب محلة القياصرة Q. des Blachernes[٤] ويذكر مؤلف حديقة الجوامع (١٠ : ٤٣) أن هذه التربة بناها طوكلو دده ، المدفون نفسه فى خارجها . وهنا أيضاً رقد حمد الله الأنصارى ، ورقد الطبيب مصطفى أفندى مترجم ابن سينا ، وكذلك أمين البخارى المتصوف المعروف .

ومن الصعب معرفة الصحابة ذوى الأرقام ٢ ، ٥ ، ٧ ، ٨ ، ٩ فى مسردنا .

(١) انظر : Leunclavius, *Historiae Musulmanae* (Francfort, 1951) p. 42

(٢) المصدر الثانى ص ٤٠

(٣) أسد الغابة ٥ : ٢٢٨ ؛ وقد ذكر أنه مات أمام القسطنطينية .

(٤) انظر : محمد ضيا Mehmed Zia, *Istanbul ve Bogzici* ص ٢٤٨ من الجزء الأول ، وفيه صورة

وأبو ذر الغفارى (رقم ٣) مات سنة ٣٢ فى ضواحى المدينة ، وليس مؤكداً مشاركته فى غزو القسطنطينية ، وكذلك محمد الأنصارى (رقم ٦) (١) ، وأبو سعيد الخدرى (رقم ١٠) (٢) ، وأبو الدرداء مات بدمشق (رقم ١٢) (٣) ، ويذكر ابن سعد أن رجلا اسمه عبد الله بن حذيفة (رقم ١١) أسر أمام أبواب القسطنطينية فاستنقذه عمر ، ومات أيام الخليفة الثالث عثمان (٤) .

* * *

ولنعد بعد هذا التحقيق التاريخى إلى ذكر القبور المعروفة اليوم بهذه الأسماء ، وبيان مواقعها .

إن جابراً مدفون إلى جانب جامع قوجه مصطفى باشا

وأبو ذر الغفارى مدفون فى حديقة مسجد چشمه جنار لى çesme çinarli

وقد كشف قبره ، المجهول سابقاً ، الوزير الكبير على باشا (٥)

وأبو شيبة الخدرى وحميد الأنصارى مدفونان فى حصين ليون (٦)

وتربة محمد الأنصارى تقوم على سور هرقل Heraclius (٧)

وتربة حافر المهدمة أمام الباب الموج Egri Kapou ، على اليمين : وتدل الكتابة المزبورة على القبر أن الذى كشفه هو بشير أغا ، وأن السلطان محمود الأول هو الذى بنى التربة .

وتقع تربة كعب على بعد أربعين متراً تقريباً فى غرب حصين ليون .

وتقوم تربة عبد الله الخدرى فى حارة قاليكريا Caligaria ، ونجد عليها الكتابة التالية :

---

(١) ابن الأثير ٤ : ٣١٢
(٢) المصدر السابق ٥ : ٢١١
(٣) ابن سعد ، الطبقات ٧ ، ٢ ، ١١٧
(٤) المصدر السابق ٤ ، ١ ، ١٣٩
(٥) انظر : Mehamed Zia, *Istanbul*, 1,310
(٦) انظر محمد ضياء ١ : ٢٥١
(٧) حديقة ١ : ٢٨٧

أصحاب كرزيندن عبد الله الخدرى رضى الله عنه
تاريخ هجرة ٤٦

ونجد تربة أبى شعبة (شعبة بابا) بالقرب من قصر تكفور Tekfur Saray ، وهى مفتوحة لا سقف لها . وفيها هذه الكتابة :

هذا المرقد الشريف
من أصحاب الكرام شعبة
رضى الله تعالى عنه
ونفعنا بشفاعته
محرم سنة ٤٦

أما تربة خالد ، وهى بلا سقف أيضاً ، فتقع وراء مسجد الحسن والحسين . وعلى الشاهد اسم خالد وسنة ٤٦ . ولكن مؤلف الحديقة (١ : ٩٦) ذكر اسم صاحب القبر « حسن » بدلا من « خالد » وحسين كان صاحبه . وكلاهما ذبحهما الروم . ويقوم قبر الحسن مقابل الجامع فى مقبرة . وفوق المدخل يرى فى إطار ، لقب السلطان محمود الثانى : عدلى . وقد ساعد هذا الخليفة ، بصورة خاصة ، على إحياء ذكرى الصحابة (وذكرى الجنود الأتراك الذين استشهدوا فى فتح القسطنطينية سنة ١٤٥٣) ولعل عنايته هذه كانت ترى ، كما يخيل إلى ، إلى تعفية آثار إفناء الانكشارية (١)

غوتنجى ا . م شنيدر

---

(١) انظر : ünver, Notjaı

من آثار الأستاذ شنيدر

كان الأستاذ شنيدر مختصاً بالآثار البزنطية ، والبزنطية — الإسلامية ، والمقالة التى تهمنا من أبحاثه هى التى تكلم فيها على آثار القسطنطينية البزنطية والإسلامية الموجودة فى حى القصور . وهى :

Alfons Maria Schneider, *Die Blachernen* dans (Qriens. vol 4, No 1, 1951, pp. 82 – 120)

ذكرى ابن سـينا

للمستشرق الإيطالى الأستاذ غابرييلّ (*)

Gabrieli

(*) أعد الأستاذ غابريلى هذه الدراسة بالعربية لتلقى فى مهرجان ابن سينا فى العراق . فحالت دون ذلك الظروف ، فخص بها المنتقى .

إنه لشرف كبير ومسئولية أكبر أن أخاطبكم فى هذه البلاد العربية لإحياء ذكرى نابغة من نوابغ الإسلام إن لم يكن عربى الأصل فهو بلا شك من أكبر الممثلين للحضارة العربية . فألف بالعربية معظم مؤلفاته فافتخر به جميع الناطقين بالضاد . وكيف لا أشعر بمسئولية عظيمة إذا تجاسرت أن أتكلم بالعربية بين ظهرانيكم وأنا أجنبى فى هذا المحفل الأدبى .

إن عذرى الوحيد فى قبول دعوة الاشتراك بهذا الاحتفال هو أن الفيلسوف الكبير الذى يحتفل اليوم بذكر ولادته ليس فخراً للعرب والمسلمين فقط بل هو فخر لجنس البشر كله كما نرى فى الاحتفالات التى قام أو سيقوم بها — إكراماً لابن سينا فى هذه المناسبة الألفية — مختلف الأمم والشعوب من العرب والفرس والترك والأفغان والأفرنج ، حتى إن فيلسوفكم هذا أصبح يتباهى به الشرق والغرب على حد سواء . فإن مواطنى من الغربيين فى القرون الوسطى قد عرفوا ابن سينا وعدوه أستاذاً وإماماً ، وجعله أكبر شعرائنا دانتى آليغيارى Dante فى عداد الأئمة العظام والحكماء الأوائل كبقراط وجالينوس فى رؤية المهزلة الإلهية . وطبع بعض مؤلفاته كما سأذكر عن قريب لأول مرة فى إيطاليا ، فليس إذن من العبث ومن الأمر الغريب أن يقوم الآن بينكم بذكر ابن سينا رجل غربى طليانى كأنه حامل إليكم تبجيل الغرب لحكمة الشرق العريقة فتفضلوا بقبول هذا التبجيل وتسامحوا بلطفكم مع شخص حامله الضعيف الذى تجاسر بمخاطبتكم فى لغة العرب الفصيحة ، فأضربوا صفحاً عن عجمة تلفظٍ لا يمكننى اخفاؤها وعن ركاكة أسلوب تنم عن منشئ ومسقط رأسى الغريب . ليكن حسن نيتى عندكم مقبولا إذ « الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى » .

أما بعد فأحوال ابن سينا معروفة مشهورة لما قد رواه الحكيم نفسه من نبذة أخبار شبابه فتممه تلميذه الجوزجانى وضمنه ابن أبى أصيبعة كتابه الثمين المسمى

«بعيون الأنباء فى طبقات الأطباء» ، ويستخرج من تلك الرواية أن الحكيم قضى عمره فى أنحاء فارس وما وراء النهر التى خرجت فعلا عن ربقة الخلافة العباسية مرات ، وتوالت فيها دول مستقلة من الفرس والترك كبنى سامان بيخارى وبنى بويه بهمذان ورى واصفهان . فتردد أبو على ابن سينا إلى بلاطات أولئك الأمراء والسلاطين طبيباً ووزيراً فمستشاراً وشيخاً وإماماً فى محافل الأدباء والعلماء التى كانت تنعقد عند أولى الأمر والأعيان بتلك البقاع . ولا حاجة هنا إلى الإطالة بتفاصيل عن تلك الشخصية القوية القوى كلها كما قال صاحب ترجمته فلنكتف بالإشارة إلى أن الشيخ الرئيس شفع حب العلم والبحث بحب اللذات والشهوات من الأكل والشرب والجماع فأثر ذلك فى مزاجه وعجل وفاته وهو لم يبلغ بعد الستين سنة من عمره . ولكن يا للعمل العجيب من أعمال الفكر الذى أداه وخلفه هذا المرء المستهتر فى عمره غير الطويل ! أما ما يهمنا قبل كل شىء فى تلك الأخبار عن نشأة ابن سينا ودروسه الأولى فهو وصف تجاربه العقلية ، ومختلف الرجال والمذاهب التى اتصل بها فى شبابه . فبدأ دروسه بعلم القرآن والنحو والحساب ثم استمع فى بيت والده إلى المذكرات الفلسفية والدينية التى جرت بين أبيه وأخيه وبعض دعاة الإسماعيلية . ولا يخفى أن مذهب الإسماعيلية كان وقتئذ فى أوج السمو وغاية الانتشار بما أيدته سلطة الفاطميين بمصر وقامت به دعاية دعاتهم حتى كاد أن ينفذ فى جميع مظاهر الحياة العقلية والاجتماعية فى القرن الرابع للهجرة ، فآنس المستشرقون شيئاً من آراء الإسماعيلية حتى فى شعر المتنبى وأبى العلاء المعرى ، ولا عجب إن آنس بعضهم آثار الإسماعيلية فى تأليف ابن سينا نفسه ، لا سيما أبياته الفارسية التى سنعود إليها عن قريب ، وعلى كل حال لم تشرب نفسه بهذه الصبغة إلا سطحياً كما أثبته هو نفسه لنا فى ذكريات شبابه : إذ ذكر أنه كان يستمع إلى تلك الأقوال ويفهمها ولكن « لا تقبلها نفسى » فلا شك أنه لزم طول عمره من الجهة السياسية دولا سنية المذهب كالسامانيين أو شيعية شيعة حسنة متوسطه كبنى بويه لا صلة بينهم

وبين الغلاة من الإسماعيلية . وأما من الجهة العقلية وإن مازج ابن سينا أقوال المشائين بشىء من أراء بلوطيوس ، دأب الفلسفة الإسلامية بأسرها فى ذلك القرن ، فلا يؤهلنا هذا أن نرى فيه ممثلا لمذهب الأفلاطونية الجديدة (néopl.) المتغلب فى آراء الإسماعيلية . نعم انحرف الشيخ الرئيس عن طريق أهل السنة بعض الانحراف ولكن هذا الانحراف كان من حيث لزومه الفلسفة اليونانية العليا — فلسفة المعلم الأول — لا من حيث اتباعه فضائح الباطنية وترهاتهم .

تضلع ابن سينا وهو ابن ست عشرة سنة فى علم المنطق والطبيعة والرياضة ، ثم طلب كتاب ما بعد الطبيعة للمعلم الأول فأعاد قراءته أربعين مرة وحفظه عن ظهر القلب ، ولم يبلغ إلى تمام فهمه إلا بمساعدة رسالة خصها أبو نصر الفارابى لشرح ذلك الكتاب . قال ابن سينا : « فانفتح به على أغراضى ذلك الكتاب وفرحت بذلك وتصدقت فى ثانى يومه بشىء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى » ولم يقتصر بدرس الفلسفة بل أكمله باستقصاء الطب نظراً وعملاً ، إذ كان من مميزات الأوائل أن يصلوا بين الفلسفة وعلوم التجربة والطبيعة صلة متينة لم تنقض إلا فى عصرنا الحديث . فصار ذلك الحكيم الشاب طبيباً خاصاً لأمير بخارى نوح بن منصور وروى عطشه العقلى فى مكتبة ذلك الأمير واستفاد بذخائر كتبها ، قال : « وكل ما علمته فى ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزدد فيه إلى اليوم » فهكذا لم يكن فيما بعد عمله العلمى العظيم إلا نتيجة واستفادة لما حصل من المعارف فى عنفوان شبابه بجهد عجيب وكد متعب تحار أمامه العقول .

عاش ابن سينا على هذا الوجه عيشة المفكر والمدبّر ، ولما دعاه ربه إلى دار البقاء دفن جسده الفانى فى همذان التى يحفظ فيها حتى الآن قبره وتشيد له الفرس تربة تذكارية فاخرة . أما روحه الجليل فأخذ يحلق فى جوه الحقيقى جو الصيت والخلود فى ألباب الرجال .

* * *

كان ابن سينا كما يظهر من نفس هذه الترجمة الملخصة عقلا كلياً عالمياً شمل اهتمامه العلمى مختلف الموضوعات من أنواع الفلسفة كالمنطق وعلم النفس وما وراء الطبيعة إلى العلوم الطبيعية فالرياضية والفلكية . فاقتدى الحكيم الشرقى فى سمة بصيرته بأسوته ارسطو اليونانى الذى صارت كتبه معلومة عند العرب بوساطة المترجمين وبانتقال الآثار العلمية من عصر القدماء إلى الحضارة الإسلامية . فنكاد أن نتوسم فى الأسوة اليونانية العظيمة جميع سمات العلامة العربى إلا سمة وحيدة وهى سمة التصوف . ومن البديهى أن وصف عقل بالكلية والعالمية لا يوجب وصفه بقوة الابتداع والابتكار ، فلا ابتداع أو ابتكار مثلا فى تآليف كثيرين من مؤلفى القرون الوسطى غربيين كانوا أم شرقيين وضعوا فى كتبهم مجموع العلوم والمعارف المتداولة فى وقتهم ، وليس من الغريب أن نجد قلة ابتداع وابتكار حتى فى أجزاء من تآليف ابن سينا ، ولكن الابتداع والابتكار موجود بلا شك فى موضوعين على الأقل من إنتاجه الخصيب وهما الطب والفلسفة فى ما ذكرنا من اتصالهما واندماجهما بذلك العصر . أما نحن فنضطر مع الأسف أن نفرق بينهما لتغير الأساليب العلمية الحديثة ولعدم صلاحيتنا الشخصية أن نتناول كلا الموضوعين معاً ، ولكن لا شك أن الشيخ الرئيس نفسه وتلاميذه حتى أمس لم يرضوا بهذا التفريق ولعلهم أقرب منا إلى الصواب .

فالإلمام ولو سطحياً بالقانون فى الطب لابن سينا ، وهو من أهم التآليف فى هذا الفن بالقرون الوسطى ، مما يسر ويرضى كل باحث إيطالى لما كان لإيطاليا من نصيب وافر فى انتشار معرفة ذلك الكتاب عند الغربيين . فبعد مئة سنة تقريباً من وفاة ابن سينا أخذ قانونه يعرف ويدرس عند علماء الغرب ، وكان قد دخل أوروبا عن طريق غربها الأقصى أى جزيرة الأندلس بواسطة العلامة الطليانى جراردو دا كرمون . كان هذا الرجل الفاضل قد غادر وطنه بلمبرديا ، فى منتصف القرن الثانى عشر للميلاد ،وانتقل إلى طليطلة رغبة فى الاقتباس من ذخائر العلم العربى

المحفوظة بتلك العاصمة الأندلسية ، فترجم هناك من العربية إلى اللاتينية كتباً مفيدة كثيرة منها كتاب المجسطى ، وتآليف أخرى للفرغانى ، والخوارزمى ، وابن الهيثم ، وجابر بن الأفلح ، والنيريزى ، وابن سينا الذى نحن فى صدده . فيكفينا أن نذكر لشهرة هذه الترجمة اللاتينية للقانون أنها نشرت فى أوروبا لا أقل من خمس عشرة مرة من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر . ففى القرن السادس عشر نقحها وصححها تصحيحاً نهائياً عالم آخر طليانى هو الطبيب اندريا الباغو فصار تصحيحه أصلاً لما بعده من النشرات . أما المتن العربى نفسه للقانون فطبع أيضا لأول مرة بإيطاليا فى أواخر القرن السادس عشر طبعة فاخرة أنيقة عند المطبعة الشرقية المعروفة بـ Medicea لاسم مؤسسها الكاردينال dei Medicea . فلم تكن هذه الطبعة الرومية المديسية زيناً لمكاتب إيطاليا وأوروبا فحسب بل جاوزت أوروبا وانتشرت حتى فى بلاد الشرق ، فوجد صديق لى وهو الرحالة والعلامة الطليانى الطبيب سارنللى نسخة من طبعة القانون الرومية فى قلب بلاد العرب فى صنعاء اليمن وكانت نسخة بالية ممزقة لم تكن تحفظ فى متحف أو مكتبة بل تستعمل ويستفاد بها لعلاج المرضى حتى فى أيامنا هذه ، إذ لم يزل ابن سينا أسوة ونموذجاً فى الطب حينما لم تثبت بعد مناهج الطب الحديث . وإنى لواثق إنكم غير منتظرين الآن من مستشرق ضعيف إن يحكم حكماً فنياً بهذا الكتاب المشهور الجامع بين تقاليد الطب القديمة اليونانية والسريانية وتجارب شخصية المؤلف حصلها حكيمنا طول سنين من عيادته الموفقة ، فنقول فقط إنه يستدل ببعض الأخبار عن المرض الأخير الذى مات به ابن سينا إنه كان يفضل الوسائل القوية العنيفة على الوسائل اللينة فى معالجة الأمراض فطبقها لنفسه فعجل بذلك وفاته وهجاه بعض أهل زمانه بالأبيات :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال   وبالحبس مات أخس ممات
فلم يشف ما ناله بالشفاء   ولم ينج من موته بالنجاة

وقوله بالحبس يريد انحباس البطن من القولنج .

ولـكن ما عدت هذه الأبيات دائرة الهجاء المعتاد على طائفة الأطباء بالإجمال ولا نستطيع أن نستفيد بها للحكم على براعة ابن سينا الفنية ، فلنذكر هنا فقط أنه نظم علمه الطبي دأب كثير من العلماء بالقرون الوسطى فى أرجوزة تعليمية ترجمت أيضاً باللاتينية وصارت تذكرة لأجيال من الأطباء بالشرق والغرب ، ولننتقل الآن إلى فلسـفة ابن سينا وهو موضوع أنسب بنا وبصلاحيتنا فنقول إنه بقطع النظر عن الأقسام الطبية والرياضية والموسيقية فى شفائه ونجاته وحكمته المشرقية نقتصر هنا على المنطق وعلم المعرفة وما وراء الطبيعة والإلهيات أى على الفلسفة بالمعنى الخاص الحديث ، ونتساءل عن موضع ابن سينا فيها ، فالجواب لهذا السؤال هو أن ابن سينا اجتهد غاية الاجتهاد أن يغرس فى الحضارة الإسلاميـة فلسفة أرسطو وإن لم يعرفها فى صورتها الصحيحة لـكن فى صورة مازجتها الآراء النيوفلاطونية ، واجتهد أن يوافق بين هذه الفلسفة اليونانية وبين عقائد السنة الإسلامية من جهة ونزعات التصوف من جهة أخرى . أما المعرفة الدقيقة الصحيحة لآراء المشائين الأولى فلم تتح للمفكرين الإسلاميين بالقرون الوسطى الذين انضموا إلى النزعة النيوفلاطونية الموفقة بين أرسطو وأفلاطون واحتجوا لهذا الغرض بكتب منتحلة كالـكتاب المسمى بأثولوجيا ارسطوطاليس وهو بالحقيقة مقتبسات من مواضع شتى لفلوطينوس ، بل حتى الفلاسفة كابن رشد وغيره الذين قصدوا شرح مذهب أرسطو شرحاً صحيحاً مدققاً وطعنوا على ابن سينا لعجزه بزعمهم عن هذا الشرح لم يوفقوا فى مقصدهم ذلك وعرفوا آراء المعلم الأول بواسطة مفسريه النوبلاطونيين كثميسطيوس والاسكندر الإفرديسى ، أما ابن سينا نفسه فلعله لم يقصد اتباع أرسطو اتباعاً مطلقاً ، وهو إن قبل كثيراً من الآراء المشائية أو شبه المشائية التى تلقاها ممن قبله كالـكندى والفارابى ، فإنه مال من جهة أخرى فى بعض أرائه إلى العقائد الـكلامية التى دونها الأشعرى وأجمع عليها معظم أهل السنة فى القرن الرابع للهجرة . فرأى المستشرق الـكبير نالينو أن فى بعض

صفات الله عند ابن سينا تأثراً ما من كلام الأشعرى ، وعلى كل حال لم يرض بهذه الموافقة الجزئية لا المشاؤون المتعصبون كابن رشد ، ولا العلماء الراسخو القدم فى السـنة كالغزالى ، فحملوا معاً ، من جهات متضادة ، على شيخنا الرئيس . والحق هو أنه لا يمكننا أن نعده من أصحاب أهل السنة (بالمعنى النظرى الفلسفى الدقيق) ولا من المشائين (المتطرفين) لأنه حاول أن يتجاوز المشائية المحضة تارة بما ذكرنا من الميل إلى آراء الأشعرية وتارة بالالتجاء إلى رموز المتصوفين .

نعم لم يجترئ ابن سينا أبداً كما لم يجرئ زميله ابن رشد على شنّ حملة مباشرة على الدين الإسلامى ، وقضى عمره وتوفى مؤمناً صالحاً تقياً ، مع أنه لاشك أن بعض أرائه الفلسفية مشائية كانت أو غير مشائية لا توافق ما فى الوحى من العقائد عن خلق الـكون وخالقه . ويكفينا أن نذكر هنا قول المشائين بقدم العالم والجحود لبعث الأبدان وتفسير ابن سينا لنعيم الآخرة تفسيراً روحياً عقلياً يخالف كل المخالفة ما فى القرآن الشريف من الوعد والوعيـد . لـكن هذه المخالفات كما نراه الآن واضحاً لم يصرّح ولم يجاهر بها هؤلاء الفلاسفة الإسلاميون اللهم إلا أبا بكر بن زكريا الرازى ، وهو المفـكر الوحيد فى ذلك العصر الذى تجاسر بنقد الوحى بل بنقد جميع الأديان بصراحة وعنف لا نظير له فى تاريخ الإسلام . أما سائر الفلاسفة كابن سينا وابن رشد وغيرهم فاجتهدوا كلهم لـكتمان هـذه المخالفات أو لحلها ليس لأسباب الحذر والاحتياط فقط لـكن لاحتياجات من العقل والروح لا يرتاب بإخلاصهـا . ومن هنا قولهم بالحقيقتين الذى أشار به ابن سينا نفسه فى رسالة له وهو أن الوحى للعوام والفلسفة للخواص وكلاهما حق وواجب صحيح . ومن هنا خص ابن رشد رسالة فصل المقال لإثبات الاتفاق بين الفلسفة والدين ... ولعل ابتسامة من التهكم والارتياب أهون وأسهل علينا من أن نخوض مدركين غوامض تلك الأرواح النبيلة التى شعرت بأن المخالفة بين العقل والنقل مشكلة روحية عويصة فاستعانوا

لحلها بدقائق عقولهم القوية ، أما نحن فلنمعن فى أنفسنا النظر نظراً مخلصاً بصيراً ، ولنتساءل هل انفرد بعذاب هذه المشكلات رجال القرون الوسطى فقط ؟

وهنا طريق آخر انفتح أمام هؤلاء المفكرين لانفلاتهم من مخاطر التناقض بين الفلسفة والسنة وهو طريق التصوف الذى سلكه كثير منهم ، وفى عدادهم شيخنا الرئيس فى غير واحد من كتبه وفى هذا المجال أيضاً كان الإسلاميون يتصلون اتصالا ما بمناهج القدماء الأوائل أى بالفلسفة النيوبلاطونية التى مزجت أقوال أفلاطون الصحيحة بأقوال أرسطو وردت إلى الشرق بعض عناصر من الفكر استعارتها منه وصبغتها صبغة يونانية سطحية ، وكيف لا وقد ظهر من أحدث الأبحاث والنشرات للمستشرقين نذكر هنا مؤلفات السهروردى المنشورة قريباً بعناية كربين) أنه كان فى تلك القرون تيار خاص من الفكر يقصد مقابلة الفلسفة اليونانية المحضة بفلسفة أخرى قومية فارسية وهى الفلسفة المشرقية أو فلسفة الإشراق (فلا صلة بين الكلمتين من جهة الصيغة اللغوية لكن فيه صلة معنوية أقرّ بها أجيال المتأخرين) ولعله ينسب إلى هذا التيار الذى تطور فيما بعد تطوراً شديداً كتاب لابن سينا اسمه الحكمة المشرقية لم يصل إلينا منه إلا قسم المنطق ، واشتدت المناقشات بين العلماء عن العلائق بينه وبين فلسفة الإشراق . فإن المؤلف يعبر فى مقدمة هذا الكتاب عما يقصده من ترك لزوم المشائين لزوماً مطلقاً لإثبات آراء شرقية خاصة له ، فرأى نالينو مستدلا بما وصل إلينا من الكتاب أنه لم ينجح ابن سينا فى هذا المقصد من الاستقلال الفكرى فبقى عنده وهماً لا حقيقة له . ورأى بالعكس غيره من الباحثين كالآنسة جواشون المتخصصة بفلسفة ابن سينا أن حكيمنا سلك أحيانا بالواقع طريقا جديداً متطرقا إلى الآراء الصوفية لا سيما فى كتاب الإشارات والتنبيهات ، ومهما يكن من ذلك فمن اليقين أن لكثير من رسائل ابن سينا المنشورة بعناية mehren ملامح صوفية جلية ، ولكن هذا التصوف بارد عقلى لا يمكننا أن نقابله بالشعور العميق الذى نراه عند الغزالى أو بالشطحات الغامضة المعنى التى نجدها عند ابن عربى . أما تصوف ابن سينا فهو

تصوف الفارابى نفسه على المنوال العقلى النيو بلاطونى بمقاماته ومنازله ودرجاته المتنوعة التى ترفع عليها أئمة التصوف الصحيح فى طلب الغاية المقصودة من الوصل والاتحاد بالله ، فلا نستطيع إذن أن نضم حكيمنا إلى تلك الفئة إلا لمجرد الموضوع الذى تناوله فى بعض مؤلفاته ، ومع هذا كان ابن سينا مبتكراً لبعض الرموز والأحاديث الرمزية المتداولة فيما بعده عند المتصوفين : كالحديث الرمزى من سلامان وابسال الذى يرمز إلى العلائق بين العقل والقوى النفسانية فى الإنسان . وقد شرحه نصير الدين الطوسى ، ونظمه جامى فى شعره الفارسى الرائع . وكان ابن سينا أيضاً مبتكراً لشخص حى بن يقظان أو على الأقل لاسمه . وهو عنده شيخ يمثل العقل الفاعل ويهدى بطريق التصوف إلى الاتصال بالحق تعالى ، ولكن هذا الرمز البارد الذى لا لون ولا حياة له صار فيما بعد بعبقرية ابن طفيل حديثاً جذاباً ورواية قصصية معجبة . فكان على هذا الوجه لابن سينا سابقة ما فى تلك الرسالة الطفيلية المشهورة التى أعجب بها عصر الأشراق فى أوروبا ونعدها نحن من أجل المبتكرات فى تاريخ الآداب العربية . ولكن والحق يقال لم تزل تلك السابقة لابن سينا مختبئة لضعفها الفنى فى زوايا الخمول نسبة إلى ما أبدع فى حديثه الفيلسوف الأندلسى أحسن الإبداع . ومما ينسب إلى ابن سينا من الأبيات ما عدا الأرجوزة فى الطب والقصيدة المشهورة فى النفس التى أولها :

هبطت إليك من المكان الأرفع   ورقاء ذات تعزّز وتمنّع

ووصل إلينا بعض أشعار باللغة الفارسية من الرباعيات والغزل كان لها جانب لا بأس به من الأهمية الفنية والدينية لو أمكننا دفع كل ريب فى صحة نسبتها إلى الشيخ الرئيس ، فإنها تذكرنا من حيث الموضوع والأسلوب شعر شاعر فيلسوف آخر من العجم هو عمر الخيام ، إذ أشاد بها ابن سينا مثل الخيام بذكر الخمر (وإن كان هذا المدح قابلا للتأويل على معانى الصوفية) أو شاهد بدهشة وارتياب لغز الكون والخلق . فلنورد مثلا بعض هذه الأبيات المعربة حرفاً بحرف :

« إن من غذاء الروح الرحيق الذى يفوق لونه لون الورد
« له صورة العقيق وصبغة الياقوت وصفة اللعل
« هو مر الطعم ومفيد معاً كنصيحة الوالد لولده
« باطل المبطلين حق للمحقين الخ

وينتهى الغزل بالبيت :

« إن تشرب مثل ابن سينا الخمر حكيماً
« يصر بالحقيقة وجودك كله حقاً مطلقاً

ومن الرباعيات :

« ياليت شعرى من أنا
« لماذا صرت متحيراً فى هذا العالم ؟
« إن أنا مقبل عشت مستريحاً مسروراً
« إن أنا مدبر بكيت بألف من العيون

وتعاقب عند شاعرنا ، كما عند الخيام ، الإخلاص لله والأمل فيه ، والحيرة واليأس . فمن الإخلاص والعمل مثلا :

« إننا تولينا لطف الله تعالى
« وتبرينا من كل خير وشر جاء من قبلنا
« فأينما كانت عنايتك يارب
« صار ما عملناه من الخير مفعولا وما ارتكبناه من الشر غير مفعول

ومن الحيرة واليأس :

« من قعر الأرض السوداء إلى أوج زحل
« حللت جميع مشكلات العالم
« وانطلقت من قيد كل حيلة أو مكر
« فكل عقدة حلت إلا عقدة الأجل (١)

(١) ترجم هذه الأبيات الدكتور عبد الوهاب عزام فى مجلة الرسالة عام ١٩٣٥ ص ١١٤ ، فانظرها . (المنجد)

وهذا أصله الفارسى الرائع الذى لا بد لنا من إيراده حرفاً بحرف :

إز قعر كل سياه تا أوج زحل
كردم همد مشكلات عالم راحل
رون جسم زقيد هر مكر وحيل
هر بند كشوده شد مكر بند أجل

فيمكننا أن نرى فى مثل هذه الأبيات عواطف وأفكاراً مختلفة متخالفة . فرأى مثلا فى بعضها بعض النقاد المدققين ديانة خفية لمذاهب الاسماعيلية ، ويمكننا أيضاً أن نتوسم فيها تجارب الطبيب الخاصة إذ أشار الشاعر إلى فعل الخمر المشتبه خيراً للأخيار وشراً للأشرار ، أو أن نستخرج من الرباعى الآخر المذكور الخيبة القصوى للحكيم الذى حاول عبثاً أن يرفع ستر الإلهة إيزيس ويستقصى كنه العالم فأعجزه سر الأجل المعجز . أما التناقض الغريب بين التوكل على رحمة الله والارتياب واليأس فهو أمر معلوم مألوف لكل من عرف اتفاق كلتا العاطفتين فى هذا الجنس من الشعر الفارسى ، فعسر علينا فيه أن نميز ملامح شخصية خاصة حتى لنفس الخيام ، ويزداد علينا عسراً أن نميز صحة ما ينسب منه لابن سينا وهو حكيم قل نصيبه من القريحة الشعرية المحضة فيما ألفه بالعربية ، بينما نراه يعارض هنا بالفارسية أكبر شعراء وطنه ، وزيدوا على هذا أن بعض هذه الرباعيات المنسوبة إليه فى كتب الأدب منسوبة أيضاً لمن سواه من الشعراء (وهى الرباعيات العائرة التى تصعب مطلب النسبة وتمييز الشخصية لكل واحد من هؤلاء الشعراء الخياميين) فالرباعى المنوه عنه آنفاً عن الحكيم الذى حل كل عقدة إلا عقدة الأجل نسب سوى ابن سينا . للخيام نفسه فإنه يناسبه الخيام بالحقيقة مناسبة لا تقل عن مناسبته لابن سينا وترجمه فيزجرلد Fitzgerald كأنه رباعية من رباعيات الخيام بهذه الأبيات الانجليزية :

Up from Earth's centre to the Seventh Gate
I rose and on the throne of Saturn gate
and many a knot unravelled by the Road
but not the master-knot of human Fate

ولعله ليس له ولا للخيام بل لشاعر مجهول نحل فيلسوفنا هذا الاعتراف اليائس لعجز الإنسان أمام السر الهائل المحيط بنا فى الحياة الدنيا .

ويمكننا إذن أن نثق بصحة ما نسب إلى ابن سينا من الشعر الفارسى مع أنه كان بلا شك يحسن النظم فى كلتا اللغتين الفارسية المألوفة عنده من ولادته والعربية التى صارت لغة تحصيله وتدريسه . ولـكن شخصية ابن سينا الصحيحة ليست هى شخصية شاعر سبق فى شعر التشاؤم مواطنه العظيم عمر الخيام ، ولا شخصية ساحر راق يخلق المدينة من الجرذان كما صورته رواية شعبية تركية ، بل شخصية رجل فلسفة وعلم ، بحث ممجزة العلم والفلسفة اليونانية غاية البحث واعتمد عليها فى بناء فـكره محيطاً به جميع الـكون من عالم الشهادة إلى عالم غيب وفى هذا الفـكر المحيط قيمته العظمى ومجده المؤبد .

كل الشرق العربى وغير العربى احتفل هذه السنة بذكر ابن سينا فى مهرجانه الألفى ، وأجتهد أمامكم هذا العبـد الفقير أن يذكر ما كان له من الشهرة والنفوذ حتى فى أقاصى الغرب . فلنـكرم فى الشيخ عند انقضاء هذه الحفلة الميمونة وبحضور صفوة عربية نبيلة ، لنـكرم فى ابن سينا شيخ المشرقين إمام الشرق والغرب ، فنعم طلب العلم « ولو فى الصين » حسب الحديث النبوى الشريف ونعلم إكرامه « ولو فى الصين » دون أى فرق باللسان والجنس والديانة أينما يشعر بقيمة المعرفة والثقافة بقيمة ذلك الرباط المتين الذى يربط بنى آدم ويؤاخى بينهم فى طلب الحق وهى من أنفذ الوسائل لتقريبهم إلى خالقهم تعالى .

روما — ١٩٥٣ غابريلى

أهم آثار الأستاذ غابرييلى

١ — دراسة عن المتنبى . ١٩٢٦ — ٢٨

Studi su al-Mutanabbi, 1926-28

٢ — ابن المقفع .

L'Opera di Ibn ol Muqaffa, 1932

٣ — الوليد بن يزيد — ١٩٣٤

al-Walid ibn Yazīd, 1934

٤ — خلافة هشام بن عبد الملك ، ١٩٣٥

Il Califfato di Hisām, 1935

٥ — جميل العذرى ، ١٩٣٨

Giamil al Udri

٦ — شعر الخوارج ١٩٤٣ .

La paesia Kharigita 1943

٧ — فى التاريخ والحضارة الإسلامية .

Storia e civiltà musulmana, 1948

٨ — تاريخ الأدب العربى ١٩٥٢ .

Storia dell letteratura araba milan, 1952

٩ — مختصر النواميس للفارابى .

al Farabi, Muhtasar Nawāmis 1952.

وقد بلغت مقالاته وأبحاثه فى الآداب العربية أزيد فى الثمانين .

كتاب التنبيه على حدوث التصحيف (*)

لحمزة الأصفهانى

للمستشرق بول كراوس Kraus

(*) نشر الأستاذ كراوس هذه الدراسة فى مجلة الثقافة المصرية (السنة ٥ ، العدد ٢٢٣، ابريل ١٩٤٣) . وقد انتقينا هذه الدراسة لما فيها من أراء جديرة بالاعتبار لإصلاح الخط العربى (المنجد)

لعمرى ليس « أحمد فارس الشدياق » أول من نبه على الإلتباس الذى وقع لقارئ العربية من جهة تشابه حروفها وتقارب شكلها[1] . فقد كثرت شكوى القدماء من هذا الخلل ، حتى أصبح التصحيف عندهم علماً يؤلف فيه ، وموضوعاً طريفاً يبعث على تنمية الفطنة وتزكية الخاطر فى حل مشكلاته ومعمّياته البلاغية . ألم تقف على كتاب التصحيف لأبى أحمد الحسن بن عبد الله العسكرى وعلى غيره لأبى الحسن بن عمر الدارقطنى ، وكذلك بين المتأخرين على كتاب التطريف فى التصحيف لجلال الدين السيوطى ؛ هؤلاء عالجوا الموضوع من جميع النواحى ، موردين ما وقع من التصحيف فى القرآن والحديث ، وفى دواوين الشعر وكتب الأدب ، مسفّهين هفوات النحويين والأدباء فى هذا المجال ، حتى أنهم لم يستثنوا الجاحظ — مع رفعة قدره عندهم — من الوقوع فى خطله .

ومن القصص الطريفة فى التصحيف — مع عدم ورودها فى الكتب المذكورة — ما حكاه ابن النديم فى الفهرست[2] راوياً عن أبى الحسن بن الراوندى ، وهى حقاً جديرة بهذا الزنديق الأكبر . قال ابن الراوندى : مررت بشيخ جالس وبيده مصحف وهو يقرأ : « ولله ميزاب السموات والأرض » . فقلت : وما يعنى ميزاب السموات والأرض ؟ قال : هذا المطر الذى ترى[3] . فقلت : ما يكون التصحيف إلا إذا كان مثلك يقرأ . ما هكذا ؟ إنما هو « ميراث السموات والأرض » . فقال اللهم غفراً ، أنا مذ أربعين سنة أقرأها وهى فى مصحف هكذا .

---

(١) راجع مقدمة الجاسوس على القاموس .

(٢) فى القطعة من الفهرست التى نشرها العلامة Houtsma فى سنة ١٩١٤ وألحقها ناشر الطبعة المصرية للفهرست فى آخر نشرته .

(٣) نظن أن هذا الشيخ لم يكن جاهلا فقط بل كان من غلاة الشيعة أيضا ، هؤلاء الظرفاء الذين رأوا أن عليا يتجلى فى السحاب ويبعث منه المطر الثرى . والمعروف أن ابن الراوندى قد رد عليهم وسفه آراءهم .

على أنه ليس الأدباء فقط هم الذين اهتموا وحدهم بالتصحيف فتلاعبوا به ، بل نرى رجالا عظماء فى عصور الإسلام الزاهرة عالجوا مشكلته وحاولوا حلها ، فهناك « أبا ريحان البيرونى » يشكو فى كتابه « الصيدنة » خطر التصحيف فى أسماء النبات والعقاقير فى العربية وفى سائر اللغات المحررة بحروف عربية ، إذ يقول[1] : « ولكن للكتابة العربية آفة عظيمة ، هى تشابه صور الحروف المزدوجة فيها واضطرارها فى التمايز إلى نقط المعجم وعلامات الإعراب التى إذا تركت استبهم المفهوم منها ، فإذا انضاف إليه إغفال المعارضة وإهمال التصحيح بالمقابلة — وذلك بالفعل عام عند قومنا — تساوى به وجود الكتاب وعدمه ، بل علم ما فيه وجهله . ولولا هذه الآفة لكفى ما فى كتب ديوسقوريدس وجالينوس وبولس وأوريباسيوس المنقولة إلى العربية من الأسماء اليونانية ، إلا أنا لا نثق بها ، ولا نأمن التغيير فى نسخها[2] » .

وكذلك روى أن حنين بن إسحق كان يحتاط فيما يبلغه من أسماء الأدوية ، فتفزع من الحرف ذى اللبس إلى آخر يضعه مكانه ؛ فمن ذلك أنه كان يكتب (الصعتر) بالصاد ويقول أخاف أن يقرأ (الشعير) فيصير به الدواء داء »[3] .

وكذلك أسمع إلى ما ورد فى المناظرة التى جرت بين إيليا النصيبينى (الكاتب السريانى المشهور المتوفى سنة ١٠٤٩ م) وبين عامل نصيبين إذ ذاك ، وهى مناظرة

---

(١) فى مقدمة كتاب الصيدنة التى نشرها الدكتور ماكس ماير هوف سنة ١٩٣٢ ، ص ١٤ من النص العربى . وإنى لأشترك الآن مع ماير هوف فى إخراج هذا المصدر البيرونى الهام ، بناء على نسخة عربية وحيدة وترجمة فارسية .

(٢) يشبه هذا قول أبى بكر الرازى فى كتابه الحاوى ، راجع النص الذى أورده الدكتور داوود چلبى فى كتاب مخطوطات الموصل ص ٥٩ .

(٣) وردت هذه الرواية فى كتاب التنبيه على حدوث التصحيف الذى سنتحدث عنه فيما بعد .

باللغة العربية هامة لم تنشر بعد بنصها الكامل[1] : « قال فكيف الخط السريانى من الخط العربى فى الحسن والصحة والفائدة ؟ قلت : الخط السريانى أكثر حسناً وأصح وأكثر فائدة من الخط العربى . قال : وكيف ذلك ؟ قلت لأن حروف السريانيين غير منقطة وغير متشابهة ، وحروف العرب كثيرة التنقيط ومتشابهة كتشابه الباء والتاء والياء والثاء . . وفى كثرة التنقيط كلفة على الكاتب وليس على القارئ . وتشابه الحروف مشكل . . . ومما يدل على أن الذين استخرجوا الخط العربى لم يحكموا الأمر فى تشكيل الحروف ولا فى تسميتها ، هو أنهم سموا أكثر الحروف المتشابهة بأسماء متشابهة فى الخط ، وذلك مثل الباء والتاء والثاء ، فإن هذه الحروف إذا كتبت كانت أشكالها متشابهة ، وإذا كتبت أسماؤها كانت أشكالها أيضاً متشابهة . . . وعلى هذا القياس يجرى الأمر فى سائر الحروف المتشابهة ، وهذا التباس ليس يدخل مثله على خط السريانيين[2] » .

ولكن ليس من قصدى أن أقف عند هذه النصوص الشيقة أو أن أورد مثلها لك ، بل أريد أن أطلعك هنا على كتاب من أهم الكتب فى موضوعنا وإن كان مجهولاً بعد ، حتى إن بروكلمان فى ملحقه الجديد[3] لا يعرفه أو يعتبره مفقوداً ، مع أن الكتاب موجود فى نسخ مخطوطة عدة[4] وهو « كتاب التنبيه على حدوث

---

(١) نورد هذا النص على حسب مخطوطة محفوظة بالمكتبة الأهلية فى باريس (ورقة ١٤٣ وما يليها) وهو مأخوذ من المجلس السادس من المناظرات والذى عنوانه « فى النحو واللغة والخط والكلام » :

(٢) يظهر أن آراء « إيليا » النصيبينى مشتقة من كتاب النقط » لحنين بن إسحاق الذى يذكره المؤلف فى ذلك السياق .

(٣) ج ١ ص ٢٢٢ .

(٤) نعتمد فى منتخباتنا على نسخة محفوظة فى المدرسة الفخرية فى طهران ، وقد اطلعنى على صورة شمسية ونسخة منقولة منها أستاذى العلامة محمد عبد الوهاب قزوينى أثناء مقامى فى باريس ، وتوجد نسخة أخرى فى مكتبة البرلمان الايرانى (مجلس شوراى ملى) ، راجع الفهرست رقم ٢٨٧ ، ولعلها منقولة من الأولى ، وتوجد نسخة ثالثة أو صورة شمسية فى الخزانة التيمورية ؛ ورابعة مرت قبل سنين عدة على أيدى الدكتور عبد الوهاب عزام ولعلها فى حوزته .

التصحيف » « لأبى عبد الله حمزة بن الحسن الأصفهانى » اللغوى والمؤرخ المشهور الذى مات حوالى سنة ٣٦٠ هـ[1] . ولو قرأت هذا الكتاب لقلت معى إن كل ما ورد فى كتب المتأخرين فى هذا الشأن من سمين القول منقول من كتاب حمزة ، وأن فيه كثيراً أسمن يظهر رونقه للقارئ عند ما يقابله بغث كلام الخلف وبارده .

قال حمزة : « وأما سبب وقوع التصحيف فى كتابة العرب ، فهو أن الذى أبدع صور حروفها لم يضعها على حكمة ولا احتاط لمن يجىء بعده ، وذلك أنه وضع لخمسة أحرف صورة واحدة وهى الباء والتاء والثاء والياء والنون ، وكان وجه الحكمة فيه أن يضع لكل حرف صورة مباينة للأخرى ، حتى يؤمن عليه التبديل . وقال أرسطاطاليس : كل كتابة تتشابه صور حروفها فهى شرف[2] تولد السهو والغلط والخطأ فيها ، لأن ما فى الخط دليل على ما فى القول ، وما فى القول دليل على ما فى الفكر ، وما فى الفكر دليل على ما فى ذوات الأشياء[3] . وصور حروف الهجاء إنما هى علامات تحمل الدلالات ، والعلامات لما كانت أشهر صارت دلالاتها أوضح ، وإذا جاءت الدلالات أوضح كان الشك منها أبعد والفهم إليها أسرع . . فقد بان لمن عقل وأنصف من نفسه أن اعتراض التصحيف فى هذه الكتابة ، مع ما جلب إليها من الزيادة فى البيان بالنقط والإعجام ، ليس إلا من ضعف الأساس » .

لا يسمح المجال أن أورد لك هنا ما فى كتاب « حمزة الأصفهانى » من الروايات النفيسة عن الكندى والخليل والشلمغانى والجاحظ وثمامة وعن فلاسفة اليونان ومترجمى العرب ، وما فيه من الآراء القيمة فى فن الكتابة واختلاف خطوط الأمم القديمة ، وتزيين الخط وفلسفة اللغة وما إلى ذلك ، ولعلى أرجع إلى بعض هذه

(١) راجع ابن خلكان وتاريخ أصفهان لأبى نعيم الأصفهانى .

(٢) كذا فى النسخة ولعله تحريف ،

(٣) هذا الرأى الأخير مأخوذ من أول كتاب العبارة (بارى ارمينياس) لأرسطو .

الموضوعات ، ولكن مما لا بد من ذكره هو ذلك الفصل المهم الذى يدعو فيه حمزة إلى إصلاح الخط العربى حتى يصير معصوماً عن خلل التصحيف وقادراً على تسجيل لا حروف عربية فقط ، بل حروف سائر اللغات أيضا :

« ولو رام إنسان من أهل الزمان أن يضع كتابة سليمة من التصحيف جامعة لكل الحروف التى تشتمل على جميع اللغات[1] أن يضع أربعين صورة لأربعين حرفاً منها ثمانية وعشرون حرفاً ما قد رسم به هجاء العربية التى هى : ا ب ت ث ، ومنها أربعة أحرف جارية فى العربية على ألسن أهلها ولم يخصها أهلها بصور وهى النون الغناء والهمزة والواو والياء اللينتان . فالنون الغناء هى التى تخرج من الغنة ، وهى مثل نون منذر لأنها ليست من مخرج نون رسن . والهمزة مثل قرأ ورفأ ومثل أول حرف من أحمد لأنها ليست من مخرج ألف حامد ، والواو والياء فى عمود وبعير لأنهما ليستا من مخرج ياء يريد وزيد ، وواو وصل وصواب . ومنها ثمانية أحرف لا تقع فى العربية أصلا وإنما تقع فى الفارسية خاصة وفى سائر لغات الأمم وهى :

(١) الحرف الذى بين الفاء والباء وذلك إذا قلت فاء (pâ) يعنى الرجل وإذا قلت فنير (panîr) يعنى الجبن ، و (٢) الحرف الذى بين الفاء والباء أيضا ، وذلك إذا قلت لف (labh) يعنى الشفة وإذا قلت شف (shabh) يعنى الليل ، و (٣) الحرف الذى بين الجيم والصاد ، وذلك إذا قلت چراغ (tsherâgh) يعنى سراج ، وإذا قلت

(١) ورد معنى شبيه بهذه فى إحدى رسائل جابر بن حيان الكيميائى ، إذ يقول : « ولو جعل مكان لكل واحد من تلك الأشباه (أى أشباه الحروف) مثال غير المثال المشابه لأمن الناس من تصحيف الكلام والغلط . فهذا مما قصر فيه ناظمة وهو ممكن فى الطبيعة والقوة معاً . ونعل خلقا من الناس يقدرون أن ذلك ممتنع أن يكون » مختار رسائل جابر بن حيان ، من نشرتنا القاهرة ١٩٣٥ ، ص ٩) — وما أبعد هذا الرأى من قول إخوان الصفاء (رسائل ، طبعة بمباى ج ٣ ص ١٤٠ ، وأيضا ج ٢ ص ٤٠٦) من أن « واضع الخط العربى اقتفى فى وضعه حكمة البارى تعالى » وأن عدد الحروف وصورها جاءا بتوقيف .

چاست (tshâsht) يعنى الغداء ، و (٤) الحرف الذى بين الجيم والزاى ، وذلك إذا قلت واجار (Vâjâr)[١] يعنى السوق وإذا قلت هو جستان (Hûjistân) يعنى خوزستان ، و (٥) الحرف الذى بين الكاف والعين وهو الذى فى أول قولك كاذر (gâdhur) لفارسية القصار وفى أول قولك كچ (gatsh) لفارسية الجص ، و (٦) الحرف الذى بين الخاء والواو فى أول قولك خرشيد (Khwarshêd) لفارسية الشمس وحرم (؟) لفارسية اليوم (؟) ، و (٧) الحرف الذى يشبه الواو فى ثانى قولك نو (now) لفارسية الجديد وبو (bô) لفارسية الرائحة ، و (٨) الحرف الذى يشبه الياء فى ثانى قولك سير (sêr) لفارسية الشبعان وفى ثانى قولك شير (shêr) لفارسية الأسد . فذلك أربعون حرفاً تحيط بجميع اللغات. ويخط بكتابتها كل شىء » .

وعند هذا المقام يروى حمزة ما سمعه عن أحمد بن الطيب السرخسى الفيلسوف المعروف ، وعن اختراعه كتابة واضحة تمكن من تسجيل أصوات اللغات جميعاً ، وذلك أنه يقول « حكى لى النوشجان بن عبد المسيح[٢] أن أحمد بن الطيب تلميذ الكندى لما احتاج إلى استعمال لغات الأمم من الفرس والسريانيين والروم واليونانيين وضع لنفسه كتابة اخترع لها أربعين صورة مختلفة الأشكال متباينة الهيئات ، فكان لا يتعذر عليه كتب شىء ولا قراءته ، وهذه صورة تلك الحروف الأربعين . . . » ، ومما يؤسف له أن ناسخ النسخة المخطوطة حذف رسوم هذه العلامات ؛ إذ لولاه لاستطاع المحدثون أن يتبعوا طريق السرخسى فى محاولتهم لإصلاح الخط العربى .

باول كراوس

(١) أى بازار ، ويظهر أن حمزة الأصفهانى يكتب الفارسية برسم أقرب إلى الرسم الفهلوى منه إلى رسم الفارسية الحديثة .

(٢) راجع عن هذا الرجل كتاب تاريخ أصفهان لأبى نعيم ، طبعة ليدن ١٩٣١ ، ج ١ ص ٣٤ .

من آثار الأستاذ كراوس

1— *Epitre de Bêrûni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyya ar-Razi* Paris, 1936

٢ — رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى مع قطع بقيت فى كتبه المفقودة . الجزء الأول . القاهرة ١٩٣٩

٣ — الطب الروحانى للرازى . القاهرة ١٩٣٨

٤ — مختار من رسائل جابر بن حيان ، القاهرة ١٩٣٥

الفتوة والخليفة الناصر (*)

للمستشرق الألمانى فرانز تيشنر F. Taeschner

(*) كتب الأستاذ تيشنر هذه الدراسة للمنتقى باللغة الفرنسية ، ونقلناها منها إلى العربية . والأستاذ تيشنر هو المختص الوحيد بين المستشرقين بالفتوة ومباحثه فيها ذات شأن .

الفتوّة[١] فى الأصل مفهوم خلق يتضمن جميع الخصال التى يُنتظر أن يتخلى بها فتى من الفتيان فى جزيرة العرب (والفتى هنا الرجل المهذب الكامل Gentilhomme parfait) . والصفتان اللتان تجمعهما الفتوة هما السخاء وحب القِرى ، من ناحية ، والشجاعة من ناحية أخرى وكلتاهما ينبغى أن تبلغا حد الإفراط : فالأولى حتى الإملاق والثانية حتى الجود بالنفس .

وقد كان للفتوة فى الإسلام تاريخ غنى . فقد فهم منها الصوفيون ، من ناحية ، أنها الإيثار altruisme بكل معانيه . وكانت المفهوم الأساسى للأخلاق الصوفية ، ولو على الأقل ، فيما يتعلق بالصلات بالأقربين[٢] . ومن ناحية ثانية صارت ظاهرة إجتماعية تدل على فئة من الرجال يتدربون على خصائل الفتوة ويطبقونها[٣] . فاتسع مفهوم الفتوة أثناء تطوره هذا . فالحرية والضيافة أصبحتا ، أحياناً ، دعارة . والشجاعة أصبحت ميلا للمخاصمة . وأصبح للفتوة مجموعة من الرسوم لم يجل بعد عن مصدرها بوضوح فكان يستقبل الشاب فى نقابة الفتوة بشد خصره بفوطة أو بحزم وبالباسه لباس الفتوة الذى يمتاز بالسراويل ، وبسقيه فى كأس الفتوة الماء المشوب بالملح .

وشاركت نقابات الفتوة فى الجهاد . وفى مقاتلة الكفار والهراطقة . فكنت تجدهم على حدود المملكة الإسلامية فيما وراء النهر Transoxanie ، وعلى ثغور الجزيرة والشام . وكان لهم إلى ذلك نصيب فى المنازعات الداخلية فى الإسلام أيضاً . وموقفهم فى هذه المنازعات ليس واضحاً كل الوضوح .

---

(١) انظر مقالة « فتوة Futuwa » التى كتبها الأستاذ C. Van Arendouk فى دائرة المعارف الإسلامية . والمادة نفسها لبشر فارس فى ذيل دائرة المعارف .

(1) Franz Taeschner, *Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwwaideals dans* : Der Islam 24, 1937, p. 43-74.

(2) Franz Taeschner; *Die islamischen Futuwwabünde, Das Problem ihrer Entsehung und die Grundlinien ihrer Geschichte* dans : Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesollschaft 87, 1933, p. 6-49.

ويخيل أنه كان فى نفوس الفتيان حرمة خاصة لعلى ابن أبى طالب صهر النبى ورابع الخلفاء الراشدين . فقد كان فى نظرهم المثل الأعلى للفتى ، للحديث المأثور « لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا على » . ولكن ذلك لا يستلزم صفة التشيع ، فقد كان تكريم على منتشراً فى بعض أوساط أهل السنة . ويحدثنا الكاتب الرحالة ابن جبير (المتوفى سنة ٦١٤ ﻫ ١٢١٧ م) عن طائفة من الدماشقة يعتنقون الفتوة ويسمون بالبنوية كانوا يقاتلون الشيعة المغالين (الإسماعيلية) الذين أطلق عليهم اسم « الحشاشين » فى أدب الحروب الصليبية . فبعد أن يذكر ابن جبير بمناسبة وصفه دمشق (وكان فيها فى ربيع الثانى سنة ٥٨٠ ﻫ تموز ١١٨٤ م) خبر هؤلاء الشيعة المغالين يقول[١] :

« وسلط الله على هذه الرافضة طائفة تعرف بالبنوة ، سنيون يدينون بالفتوة وبأمور الرجولة كلها . وكل من ألحقوه بهم لخصلة يرونها فيه يحزمونه السراويل فيلحقوه بهم ، ولا يرون أن يستعدى أحد منهم فى نازلة تنزل به ، لهم فى ذلك مذاهب عجيبة ، وإذا أقسم أحدهم بالفتوة بر قسمه . وهم يقتلون هؤلاء الروافض أينما وجدوهم . وشأنهم عجيب فى الأنفة والائتلاف » .

أضف إلى ذلك أن نقابات الفتوة كان تتولد فى المدن الكبرى فيكون لها فيها سلطان وشأن . وكانت تستخدم هذا السلطان بلا ترو فتروع الأهالى . مما دعى إلى تسميتهم « بالعيارين brigands, Vagabonds» . وفى بغداد خاصة أحدث هؤلاء مرات عديدة فتناً وقلاقل . وأدى ذلك إلى اضطراب بغداد فى السنوات التى امتدت بين ٥٢٩ ﻫ و ٥٣٩/١١٣٥ — ١١٤٤ ، فى ظل النظام الإرهابى الذى أقامه العيارون .

ويصف لنا ابن الجوزى الواعظ البغدادى المشهور (المتوفى سنة ٥٧٩ ﻫ

---

(١) رحلة ابن جبير (الطبعة الثانية ، ليدن ولندن ١٩٠٧ (دغويه) ص ٢٨٠ سطر ١٠ وما بعده .

١٢٠٠ م) هؤلاء العيارين فى ذلك العصر وصفاً يبين فيه محاسنهم ومساوئهم فيقول[١] :

« العيارون يسمون بالفتيان ويقولون الفتى لا يزنى ولا يكذب ويحفظ الحرم ولا يهتك ستر امرأة . ومع هذا لا يتحاشون من أخذ أموال الناس . ويسمون طريقتهم الفتوة . وربما حلف أحد بحق الفتوة فلم يأكل ولم يشرب . ويجعلون إلباس السراويل للداخل فى مذهبهم كإلباس الصوفية المريد المرقعة . وربما سمع أحد هؤلاء عن ابنته أو أخته كلمة زور لا تصح ، وربما كانت من مفرض فقتلها . ويدعون أن هذه فتوة ، وربما افتخر أحدهم بالصبر على الضرب . »

* * *

ونحن نعلم أن الخليفة العباسى الناصر لدين الله (الذى حكم فى سنة ٥٧٥ إلى سنة ٦٢٢/١١٨٠ — ١٢٢٥ م) اهتم بالفتوة وأعاد إصلاحها وتنظيمها ،[٢] بعد أن ألبسه فى سنة ٥٧٨ ﻫ / ١١٨٢ — ٨٣ م الشيخ عبد الجبار بن صالح البغدادى لباس الفتوة[٣] . ونجد أخباراً قصيرة فى هذا الشأن عند المؤرخين العرب وعند كتاب غيرهم . نذكر مثلا ما قاله ابن المعمار كاتب الفتوة الذى سنتحدث عنه بعد قليل .

---

(١) ابن الجوزى ، الناموس فى تلبيس إبليس . الطبعة الأولى ، القاهرة ١٣٤٠ ، ص ٤٢١ والطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٢٨ ، ص ٣٩٢ .

(1) Franz Taeschner, *Islamisches Ordensrittertum zur Zeit der Kreuzzüge* dans : *Die Welt als Geschichte* 4, 1938, p. 383-408 : le même, *Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters* dans : *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Leipzig 1944, p. 340-385.

وانظر مصطفى جواد . الفتوة والفتيان قديما . فى مجلة لغة العرب . المجلد ٨ ، ١٩٣٨ ص ٢٤١ — ٢٤٩ .

(٣) كاتب چلبى (حاجى خليفة) ، تقويم التواريخ (١٠٥٨ ﻫ — ١٦٤٨ م) استانبول ١١٤٦ ص ٧٣ ، ٢١ وما بعدها ، ويقول :

بوشيدن ناصر خليفة لباس فتوة را از شيخ عبد الجبار .

أما تاريخ لباس الخليفة سروال الفتوة فلم أجده فى مصدر آخر الا عند كاتب جلبى ، وهو متأخر (١٠١٧ — ١٠٦٧ / ١٦٥٧ — ١٦٠٩) .

فقد أخبرنا عن الفتوة قبل أن يتعهدها الناصر برعايته ، ويصف الظروف التى أدت إلى إصلاح الخليفة . فيقول[١] :

« ولم تزل الفتوة تنقل (يعنى عن على بن أبى طالب) وهلم جرا إلى عصرنا هذا حتى تفرعت وصارت بيوتاً وأحزاباً وقبائل كالرهاصية والشحينية والخليلية والمدية والنبوية لما حدث بينهم من الاختلاف . . . فلما انتهى ذلك إلى عصر سيدنا ومولانا الإمام الناصر لدين الله أمير المؤمنين صلوات الله عليه أنعم نظره التام وفحصه الكامل فى النسب واختار كبيراً فى الفتوة الشيخ الصالح الزاهد العابد السعيد عبد الجبار بن صالح البغدادى رحمة الله عليه لما كان عليه فى الحقيقة من حسن السيرة والطريقة . . . أحيى سننها ومعالمها . . . فجمع ما تشتت من نظامها وشيد ما تعطل فى أحكامها ، واقتدى به فى ذلك زعماء البلاد والخواص فى العباد ، وما فتأ الناس على نهجة مهتدين وبفتوته متمسكين » .

ويتحدث الخرتبرتى ، وهو كاتب آخر عنى بالفتوة ، عن ذلك فيقول بعبارات صحيحة[٢] :

« شيد بنيانها ومهد أركانها وألف أحزابها وأرشد طلابها وأظهر أنوارها وأوضح برهانها . فبطلت البيوت إلا ما شيده وبناه وتعطلت تلك المعاقل إلا ما اختاره واصطفاه » .

ويذكر ابن الساعى المؤرخ البغدادى فى حوادث سنة ٦٠٤ هـ / ١٢٠٧ مايلى[٣] :

(١) كتاب الفتوة لابن العماد (انظر فيما بعد ص ١٩٥) ، مخطوطة فى مكتبة جامعة توبنجن ma 137 ورقة ١٠ آ — ١١ آ . وانظر أيضاً :

P. Kahle dans : *Festschrift Georg Jacob*,Leipzig 1932, p. 113 sq.) et lv sq.

(٢) تحفة الوصايا للخرتبرتى (انظر فيما بعد ص) ، مخطوطة استانبول ، أيا صوفيا رقم ٢٠٤٩ ورقة ١٠٨ آ .

(٣) ابن الساعى . الجامع المختصر . الجزء التاسع ، بغداد ١٩٣٤ ، ص ٢٢١ وانظر ايضاً :

P. Kahle dans : *Festschrift Max Frh. v. Oppenheim,* Berlin 1933, p. 52 sqq.)

« فى هذه السنة أهدرت الفتوة القديمة ، وجعل أمير المؤمنين الناصر لدين الله رضى الله عنه القبلة فى ذلك والرجوع إليه فيه . وقد شرف عبد الجبار بالفتوة إليه . وكان شيخاً متزهداً ، فدخل فى ذلك الناس كافة من الخاص والعام ، وسأل ملوك الأطراف الفتوة فنفذ إليهم الرسل ومن ألبسهم سراويلات الفتوة بطريق الوكالة الشريفة ، وانتشر ذلك ببغداد وتفتى الأصاغر إلى الأكابر » .

ويبين لنا ابن الأثير بعض وجوه الإصلاح فى الفتوة فيقول[١] :

« وجعل همة فى رمى البندق والطيور المناسيب وسراويلات الفتوة . فبطل الفتوة فى البلاد جميعها إلا فى يلبس منه سراويل يدعى إليه . ولبس كثير فى الملوك سراويلات الفتوة ، وكذلك أيضاً منع الطيور المناسيب لغيره إلا ما يؤخذ من طيوره ، ومنع الرمى بالبندق إلا من ينتهى إليه » .

ويوجز ابن الطقطقى فى ذكر ذلك فيقول[٢] :

« ولبس لباس الفتوة وألبسه ، وتفتى له خلق كثيرون فى شرق الأرض وغربها ورمى بالبندق ، ورمى له ناس كثيرون » .

ونجد فى تاريخ أبى الفداء ما يلى[٣] :

« وكان منصرف الهمة إلى رمى البندق والطيور المناسيب ، ويلبس سراويلات الفتوة ، ومنع رمى البندق إلا من ينسب إليه » .

ويضيف هؤلاء المؤرخون هذه الاقصوصة الطريفة وهى على ما وردت فى ابن الأثير :

(١) ابن الأثير ، كتاب الكامل فى التاريخ . طبعة Tornberg ، الجزء ١٢ ص ٢٨٦ ، ١ ، ٣ فى الأسفل = وطبعة القاهرة ١٣٠٣ ، ص ١٦٩ ص ٢٠١ وما بعدها .

(٢) ابن الطقطقى ، كتاب الفخرى . طبعة Ahlwardt ص ٣٧٠ ، ١ ، ٣ فى تحت = طبعة Derenbourg ص ٤٣٤ ، ٢٠١ وما بعدها = طبعة القاهرة ، بلا تاريخ ، ص ٢٢٤ ، ١ ، ١٦٠ وما بعدها .

(٣) أبو الفداء ، تاريخ فى سنة ٦٢٢ هـ / ١٢٢٥ م . طبعة القاهرة ص ١٣٦ = طبعة استامبول ص ١٤٢ .

« فأجابه الناس بالعراق وغيره إلى ذلك . إلا إنساناً واحداً يقال له ابن السفت فى بغداد ، فإنه هرب من العراق ولحق بالشام ، فأرسل إليه يرغبه فى المال الجزيل ليرمى عنه وينسب فى الرمى إليه فلم يفعل ، فبلغنى أن بعض أصدقائه أنكر عليه الامتناع من أخذ المال . فقال يكيفينى فخراً أنه ليس فى الدنيا أحد إلا رمى للخليفة إلا أنا ، فكان غرام الخليفة بهذه الأشياء من أعجب الأمور » .

وهكذا نرى أن الخليفة قد أضاف إلى مفهوم الفتوة التى ركزها بشخصه ، ميله إلى الرياضة وحبه رمى البندق والطيور المناسيب . وكان يأمل بشغفه برمى البندق أن يجعل أمراء الأطراف أكثر تعلقاً بشخصه ، وأن يكون قدوة لهم .

ويذكر أبو الفداء هذه الجهود التى قام بها فى حوادث سنة ٦٠٧/ ١٢١٠ كما يلى (١) :

«وفيها وردت رسل الخليفة الناصر لدين الله إلى ملوك الأطراف أن يشربوا له كأس الفتـوة ويلبسوا له سراويلهـا وينتسبوا إليه فى رمى البندق ويجعلوه قدوتهم فيه » .

ويفصل ابن الفرات الأمر فيقول (٢) :

« وكان يميل إلى رمى البندق والطيور المناسيب ولبس سراويلات النبوية والفتوة ، وكانت سائر ملوك الأطراف أن سبقوا إليه فى رمى البندق ، وفى الفتوة . فبطل الفتوة فى البلاد جميعها إلا من لبس منه السراويل ورمى له . فلبس سائر ملوك الآفاق سراويلات الفتوة له وادعوا له فى البندق . ووصل رسوله إلى حماة فى أيام الملك المنصور الأيوبى صاحب حماة وأمره بأن يلبس للخليفة ويلبس الأكابر له . فأمر الملك المنصور صاحب حماة الشيـخ سالم بن نصر الله بن واصل الشافعى الحموى

---

(١) أبو الفداء ، تاريخ ، الجزء الثالث ، حوادث سـنة ٦٠٧ هـ / ١٢١٠ م . طبعة القاهرة ص ١١٣٠ . = طبعة استامبول ، ص ١١٩ . وانظر :

Futuwwa-Rittertum, p. 355, note 26.

(٢) ذكر هذا النص J. v. Hammer-Purgstall فى النصوص المتعلقة بالفتوة عنـد المؤرخين العرب . نشرت فى الجورنال الآسيوية ، المجلد ٦ ، عام ١٨٥٨ ، ص ٢٨٥ ومابعدها.

بعمل خطبة فى الفتوة فعمل خطبة بديعة فى هذا المعنى ، واستشهد بآيات من القرآن العزيز منها قوله تعالى (سمعنا فتى يذكرهم) ، ومنها قوله تعالى (إذ أوى الفتية إلى الـكهف) وغير ذلك من الأخبار والآثار . فقرئت هذه الخطبة لحضرة الملك المنصور صاحب حماة والأكابر . وكان قاضى حماة فى ذلك الزمان القاضى برهان الدين أبا اليسر بن موهوب فأمره الملك المنصور بلبس سراويل الفتوة فى المجلس ، فلبسها ولبسها الجماعة » .

ثم يلى ذلك ما جاء فى ابن الأثير عن ابن السفت .

* * *

ولدينا عن هذه الفتوة البلاطية المرتبطة بشخص الخليفة أخبار أخرى فيها تفصيل أوسع وردت فى كتابين ألفا عنها . الأول : كتاب الفتوة الذى ألفه الفقيه الحنبلى أبو عبد الله محمد الشارم (؟) المعروف بابن العمار . والثانى : كتاب تحفة الوصايا الذى ألفه أحمد بن الياس النقاش الخرتبرتى . أما كتاب ابن العمار فقد كتب بروح الفقه الإسلامى (١) . وكل ما نعرفه عن نقابات الفتوة قبل الناصر قد أيده هذا الـكتاب . وإلى هذا فهو يعلمنا أيضاً أموراً كثيرة عن تنظيم الفتوة وعاداتها . فمنه نعلم أن كل فتى اسمه رفيق، ج رفاق ، وأن بين الرفاق صلات متينة بشكل درجى hierachique ، ونسبة الواحد إلى الآخر يعبر عنها بـ « كبير »

---

(١) انظر :

H. Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*, Berlin 1913, p. 45 sqq.,

وهو أول من لفت الأنظار الى كتاب الفتوة لابن العمار : ونجد منتخبات منه بالألمانية عند:

P. Kahle, *Die Futuwwa Bündnisse des Chalifen an-Nasir* dans : *Festschrift Georg Jaeob*, *ed.* par Th. Menzel, Leipzig 1932, p. 112-127

كما أن كتاب ابن العمار وكتاب الخرتبرتى ألفا أساس رسائل عن الفتوة المسماة :

Das Futuwwa **Rittertum** dans : *Beiträgezur Arabistik,* **Semitistih** *und Islamwissenschaft*' éd. par R. Hartmann et H. Scheel, Leipzig 1944, p. 359 sqq.

و « صعير » أو تستعمل تعابير الأسرة فيقال « أب » و « ابن » . يريدون أن يجعلوا النقابة تشبه الأسرة نفسها . وهذا الترتيب المتسلسل فى الفتوة نجده فى سلسلة تنتهى بالشخص الأول الأسطورى للفتوة محمد النبى . والأعضاء المتصلون بصلة النسب القريب يؤلفون « حزباً » ، وبضعة أحزاب تؤلف « بيتاً » ، وعلى رأس كل بيت « زعيم للقوم » وعلى رأس المؤسسة كلها يوجد « نقيب » .

هذه الصورة التى رسمها كتاب ابن العمار عن مؤسسة الفتوة تطابق الحقيقة . فنحن نجدها فى منشور للخليفة الناصر بتاريخ ٩ صفر سنة ٦٠٤ هـ ٤ أيلول سنة ١٢٠٧ . وقد حفظة لنا ابن الساعى ، المؤرخ البغدادى ، وحافظ خزانة الخليفة المستنصر ، (توفى ابن الساعى سنة ٦٧٤ هـ ١٢٧٥ م)(١) . فعلى أثر فتنة دامية ثارت بين أفراد حزبين من أحزاب الفتوة عمد الخلفية فى هذا المنشور إلى اتخاذ تدابير شديدة لمنع أشباه تلك الفتن ، لأنه رئيس الفتوة . وكلا النصين ، نص ابن العمار ومنشور الخليفة مرتبطان جداً .

أما الكتاب الثانى الذى ألفه الخرتبرتى فقد ألف لابن الخليفة الناصر الملك المعظم أبى المحاسن على المتوفى سنة ٦١٢ هـ ١٢١٦ م . وقد وضع هذا الكتاب ، على عكس كتاب ابن العمار ، بروح صوفية بحتة(٢) . وينتج عن هذين الكتابين بوضوح أن الاستقبال فى النقابة كان يجرى بنظام خاص . فهو يتألف من « الشد » ، و « الشرب » من « كأس الفتوة » الملأى بالماء الملح ، ولبس « لباس الفتوة

---

(١) تاج الدين على بن أنجب ابن الساعى ، الجامع المختصر . طبعة مصطفى جواد والأب انستاس مارى بغداد ١٩٣٤ ، ص ٢٢١ وما يليها . وانظر أيضاً :

P. Kahle, *Ein Futuwwa-Erab des Kalifen en-Nāsir aus dem Jahre 604 (1207)* dans : *Festschrift Max Frh. v. Oppenheim* (Beiheft I du Archiv für Orientforschung), Berlin 1933, p. 52-58.

(٢) عن تحفة الوصايا للخرتبرتى انظر :

Taeschner, *Futuwwa-Studien* 1 dans : *Islamica* 5, 1932, p. 285 sqq., spécillement 294 sqq. et 314 sqq., et *Der Islam* 24, 1927, p. 65 sqq.

الذى كان أهم ما يميزه « السراويل » . ونجد حفلة الاستقبال موصوفة فى كتاب الخرتبرتى ، فالاستقبال يجرى على مرحلتين : ففى الأولى يتم الشد وبه يصبح « الطالب » « مريداً » وفى المرحلة الثانية التى تسمى « التكميل » عند ابن العمار والتكفية عند الخرتبرتى يستطيع المريد المشدود أن يلبس لباس الفتوة .

أما العمل الرياضى والرمى بالبندق وتربية الطيور المناسيب — التى يذكر المؤرخون صلتها باستقبال الفتوة ، على طريقة الناصر — فلا يتحدث عنها الكتابان المذكوران ، ولا شك أنها كانت هواية خاصة عند الخليفة ، وكان يستخدمها ليحمل أمراء العالم الإسلامى على قبول لباس الفتوة من يده .

ويؤكد المؤرخون ، ويكملون بذلك كتب الفتوة ، بأن الفتوة كانت منفصلة تماماً عن الحركة العلوية . وقد كانت سلسلة الفتوة تنتهى بعلى ، مارة بسلمان الفارسى . ويذكر الناصر فى منشور سنة ١٢٠٧ أن علياً كرم الله وجهه « هو أصل الفتوة ومنبعها »(١) ولكن بما أن لأبى بكر مكاناً مكرماً فى جميع كتابات الفتوة فلا يمكن البتة أن ينسب إلى التشيع هذا الموقف العلوى . أما الخليفة الناصر نفسه فيزعم المؤرخون أنه كان « ميالا إلى الشيعة »(٢) وأنه كان أمامياً أى متبعاً الأئمة الاثنى عشرية(٣) ، وأنه يمكن أن نجد الدليل على ذلك فى بناء الناصر للشيعة فى سامرا مقر الخلفاء القديم على دجلة ، زاوية فى أكبر زوايا الشيعة ، تسمى غيبة المهدى(٤) . على أن هذا الأمر لم يتجاوز العطف المهذب نحو العلويين أو الشيعة .

ويحدثنا ابن الفوطى عن علوى اسمه جلال الدين عبد الله بن المختار (توفى

---

(١) انظر Paul Kahle ، المصدر المذكور سابقا .

(٢) أبو الفداء ، تاريخ ، الجزء الثالث ، فى سنة ٦٢٢ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ ، ص ١٣٦ = طبعة استامبول سنة ١٢٨٦ ، ص ١٤٢ .

(٣) ابن الطقطقى ، كتاب الفخرى . طبعة Derenbourg ، ص ٣٣٣ = وطبعة Ahlwardt ، ٣٧٠ .

(٤) انظر *Futuwwa-Rittertum*, S. 373, note 68 .

سنة ٦٦٤ هـ — ١٢٤٨ م) كان يساعد الخليفة فى جهوده وينعم بمنزلة كبيرة عنده « وكان يحضر عند الخليفة الناصر فى رمى البندق والفتوة ولعب الحمام . وكان يفتى فيه ويرجع إلى قوله » (١)

فهذا النص يحمل على الظن أن هذا العلوى قد شارك فى وضع قوانين الفتوة كالتى نجدها فى كتاب ابن المعمار .

ثم يتابع ابن الفوطى فيقول :

« ولم يزل على ذلك إلى أيام الخليفة المستنصر بالله : فأشار عليه أن يلبس سراويل الفتوة من أمير المؤمنين على عليه السلام وأفتى بجواز ذلك فتوجه الخليفة إلى المشهد (يعنى مشهد على) ولبس السراويل عند الضريح الشريف . وكان هو النقيب فى ذلك » .

فعلى هذا قد يكون المستنصر ، حفيد الناصر (٦٢٣ — ٦٤٠ هـ / ١٢٢٦ — ١٢٤٢ م) قد أسس سلسلة جديدة للفتوة تبدأ به وتنتهى بعلى . ولكن يخيل أن هذا الأمر لم يقع لأننا لا نجد ما يدل عليه فى كتب عنه الفتوة فيما بعد .

لم يكن ابن المختار وحده الذى تولى من العلويين نقابة الفتوة . فقد تولاها أفراد من آل معية . ويذكر ابن عنابة فى تاريخه عن تاج الدين محمد بن معية ما يلى : (٢)

« وكان يتولى إلباس لباس الفتوة ويعتزى إليه أهلها ويحكم بينهم بما يراه

---

(١) ابن الفوطى ، تاريخ الحوادث الجامعة . بغداد ١٩٣٢ ، ص ٢٥٦ وما بعدها . (وانظر أيضا : مصطفى جراد فى : لغة العرب ٨ ، ١٩٣٠ ، ص ٢٤٢ وما بعدها) .

(٢) ابن عنابة ، عمدة الطالب فى أنساب آل أبى طالب (تاريخ الأسرة العلوية ، ألف بعد سنة ٨٠٢ هـ / ١٣٩٦ م) بومباى ١٣١٨ ، ص ١٥٠ (ذكره يعقوب نعيم سركيس فى مجلة لغة العرب ٨ [١٩٣٠] . وانظر أيضا :
Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks* I, I, p. 59, note 83).
وعن نقابة للفتوة انظر ما كتبه ماسينيون :
L. Massignon dans : *Wiener Zeitschrift fuür die Kunde des Morgenlandes* 51, 1948, p. 114 sq.

فيطيعون أمره ويمتثلون موسومه (مرسومه ؟) وهذا المنصب ميراث لآل معية منذ عهد الناصر لدين الله » .

والأمر الذى يجب معرفته الآن هو كيف ينبغى أن يفسر عمل الخليفة الناصر بتبنيه الفتوة ، أكان ذلك لهواً من الخليفة أو أن الخليفة كان يرمى به إلى هدف سياسى ؟ إن المؤرخين لا يذكرون شيئاً ، وكذلك كتب الفتوة لا تفصح عن شيء . غير أن ابن خلدون يبين رأيه فى سياسة الناصر — رغم أنه كان بعيداً عن العصر وأحواله — فيقول : (١)

« وكان مع ذلك كثيراً ما يشتغل برمى البندق واللعب بالحمام المناسيب ، ويلبس سراويل الفتوة ، شأن العيارين من أهل بغداد . وكان له فيها سند إلى على ممن ألبسه إياها . وكان ذلك كله دليلا على هرم الدولة وذهاب الملك عن أهلها بذهاب ملا كها منهم »

فيخيل أن ابن خلدون نظر فى الحقيقة أن سياسة الناصر فى الفتوة كانت لهواً وطيشاً وعد ذلك فى أوقات انحطاط الخلافة العباسية التى مهدت سقوطها .

وما نحسب أن ذلك كان صحيحاً ، نظراً لنشاط الناصر السياسى طوال حكمه الذى دام ٤٥ سنة . لهذا حاولت أن أصل بين سياسة الفتوة ونشاط الخليفة السياسى ، فقد كان هدفه الأول إعادة تنظيم سلطة الخلافة الدينية . لأنى كنت أرى أن الناصر بتركيزه الفتوة فى شخصه ونشرها بين الأمراء فى العالم الإسلامى إنما فعل ذلك لنقصان القوى العسكرية لديه، ثم ليخلق بواسطة هذه التيمية القوية بين أفراد الفتوة حزباً من الأمراء يستطيع أن يسخرهم عند الحاجة لتنفيذ رغباته (٢) أتراه فعل هذا ؟ لم يثبت شيء من ذلك .

---

(١) ابن خلدون ، كتاب العبر ، الجزء الثالث ، بولاق ١٢٨٤ ، ص ٥٣٥ .

(٢) انظر ماص من دراساتى عن الفتوة فى الحواشى .
Islamisches Ordensrittertum, P. 403 sqq., et *Das Futuwwa-Rittertum*, d . 376 sqq.

ويرى بول فيتك P. wittek [1] أن هدف الناصر السياسى الذى حاول الوصول إليه بإعادة تنظيم الفتوة كان دعم الجهاد، ومقاتلة الصليبيين. ولكن نرى مما ذكره المؤرخون أن الناصر لم يهتم قط بهذه الأمور، وبعكس ذلك يرى سالنجر g. Salinger أن غرض الناصر من هيمنته على الفتوة كان رقابة النقابات الشاذة التى أثارت فى بغداد خاصة قبل حكمه فتناً وقلاقل استمرت سنين وأرهبت الناس[2]. على أن دخول الخليفة نفسه فى هذه الجماعة هو وسيلة غريبة كما يخيل إلى، لبلوغ الهدف، ثم إن الدعاية للفتوة بين أفراد العالم الإسلامى تصبح أمراً يحتاج إلى إيضاح .

* * *

إن سقوط الخلافة العباسية على أثر غزو هولاكو بغداد (٦٥٦ هـ/١٢٥٨) أدى إلى زوال هذا الضرب من الفتوة الخلافية. أو إلى اندثار معالمها شيئاً فشيئاً ولقد أدخل العالم المحيط encyclopediste محمد بن محمود الآملى (القرن الرابع عشر) فصلا عن الفتوة فى كتابه، فيه تجديد ما كتبه ابن المعمار، ولكن باللغة الفارسية[3]. وليس مؤكداً أن واقع الفتوة يومئذ كما جاء فى ذلك الفصل .

وبعد ما أعاد الملك الظاهر بيبرس الخلافة العباسية إلى مصر فى سنة ٦٥٩ هـ/ ١٢٦١ انتقلت إلى القاهرة معها الفتوة الخلافية. ويذكر المؤرخ النصرانى المفضل

---

(١) انظر :

Paul Wittek, *Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum, II. Les Ghazis dans l' histoire ottoman*, dans . *Byzantion* 6, 1936, p. 306 sq.

(٢) انظر :

Edward Salinger, *Was the Futūwa an oriental form of chivalry ?* dans : *Proceedings of the American Philosophical Society* 94, 5e Oct. 1950, p. 481 - 493.

(٣) محمد بن محمود الآملى، نفائس الفنون فى مسائل العيون (ألف بين سنة ٧٣٥ و ٧٤٢ هـ / ١٣٣٤ — ١٣٤١) طهران، بلا تاريخ (١٣٠٩) الجزء الأول ص ١٩٣ وما بعدها . وانظر :

H. Ritter, *Zur Futuwwa* dans : *Der Islam* 10, 1920, p. 244-250.

ابن أبى الفضائل أن بيبرس لبس قبل دخوله دمشق لباس الفتوة، ألبسه إياه الخليفة المستنصر بالله الثانى وهذا نصه :[1]

« ثم تجهز الظاهر بيبرس إلى الشام فى تاسع عشر رمضان، ورغب السلطان فى لباس الفتوة فألبسه (الخليفة) قبل سفره. ونسبة الفتوة من الإمام على كرم الله وجهه » .

ويسرد المقريزى هذا الجزء بشكل آخر فيقول :[2]

« وفى يوم عيد الفطر ركب السلطان مع الخليفة تحت المظلة، وصليا صلاة العيد. وحضر الخليفة إلى خيمة السلطان بالمنزلة وألبسه سراويل الفتوة بحضرة الأكابر » .

فلما قتل المستنصر الثانى فى حملته الفاشلة على المغول أقام بيبرس أحد العباسيين خليفة باسم الحاكم بأمر الله . وعند وصل إلى القاهرة فى سنة ٦٦١ هـ / ١٢٦٣ م رسول ملك القفجاق بركة خان ليخبر السلطان باعتناق ملكه الإسلام اغتنم بيبرس هذه الفرصة وألبس الخليفة لباس الفتوة. ويبين لنا المقريزى ذلك بقوله :[3]

«وفى ليلة الأربعاء ثالث شهر رمضان سأل الملك الظاهر الخليفة الحاكم بأمر الله هل ليس الفتوة من أحد من أهل بيته الطاهرين، وفى أوليائهم المتقين، فقال لا، والتمس من السلطان أن يصل بسببه بهذا المقصود، فلم يمكن السلطان إلا طاعته المفترضة وأن يمنحه ما كان ابن عمه رضى الله عنه افترضه، ولبس (الخليفة) فى الليلة المذكورة بحضور من يعتبر حضوره فى مثل ذلك. وباشر اللبس الأتابك

---

(1) E. Blochet, *Moufazzal ibn Abil-fazaïl, Histoire des Sultans Mamlouks* dans : *Patrologia Orientalis* XII, Paris 1919, III, p. 426/(84) ;

وقد نقل النص أيضا زيادة فى السلوك . الأول، القاهرة، ١٩٣٦، ٤٥٩، حاشية رقم ٥ .

(٢) المقريزى، السلوك لمعرفة دول الملوك. نشرة زيادة. الجزء ١ القسم ٢، القاهرة ١٩٣٦ ص ٤٥٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٩٥ ، تحت . وانظر أيضا :

Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks*. I, 1, p. 212.

فارس الدين أقطاى بطريق الوكالة عن السلطان بحق لبسه عن الإمام المستنصر بالله أمير المؤمنين ولد الإمام الظاهر . . . وحمل السلطان إلى الخليفة من الملابس لأجل ذلك ما يليق بجلاله . » .

وعلى أثر ذلك لبس رسول بركة لباس الفتوة أيضاً .(١)

وقد سار أخلاف بيبرس سيرته ولبسو لباس الفتوة وألبسوه الأمراء المماليك وغيرهم ، فى سنة ١٢٩٢ ألبس السلطان الأشرف خليل علاء الدين الهكارى ، الأمير الكردى لباس الفتوة . وكتب توقيعاً بذلك .(٢) وكان الأمراء المماليك المفتون يبيّنون ذلك فى رنوكهم.(٣) أما كيف كان يجرى التفتى أيام المماليك فذلك ما يحدثنا عنه القلقشندى بقوله :(٤)

« اعلم أن طائفة كبيرة من الناس يذهبون إلى إلباس الفتوة ويقيمون لذلك شروطاً وآداباً جارية بينهم ؛ ينسبون ذلك فى الأصل إلى أنه مأخوذ عن الإمام على كرم الله وجهه . — والطريق الجارى عليه أمرهم الآن أنه إذا أراد أحدهم أخذ الطريق عن كبير من كبراء هذه الطائفة اجتمع من أهلها من تيسر جمعه وتقدم ذلك الكبير فيلبس ذلك [المريد] ثياباً ، ثم يجعل فى كوز أو نحوه ماء ويخلط

---

(١) ركن الدين بيبرس المنصوري (مات ٧٢٥ هـ / ١٣٢٥ م) ، زبدة الفكرة فى تاريخ الهجرة ، عند :

W. Tiesenhausen, *Sbornik materialov otnosjascichsja k istorii Zolotoj Ordy* (*Recueil de Maŧériaux relatiJs à l' Histoire de la Horde d'or*) I, St. Pétersbourg 1884, p. 78, l. 6 en bas.

(٢) انظر :

Franz Taeschner, *Eine Futuwwa-Urkunde des Mamlukensultans al-Aschraf Chalil von 1292*, dans : Fr. Taeschner und G. Jäschke, *Aus der Geschichte des islamisehen Orients (Philosophie und Gesehichte* 69), Tübingen 1919. p. 1-15

وتجد النص ، بلا سم ، عند القلقشندى : صبح الأعشى . الجزء الثانى عشر . القاهرة ١٣٣٦/١٩١٨ ، ص ٢٧٤ — ٢٧٦ . وهناك توقيع آخر فى المصدر نفسه ص ٢٧٦ — ٢٧٩

(٣) انظر :

L.A. Mayer, *Saracenic heraldry*, Oxford 1932, p. 19 sqq.

(٤) القلقشندى ، المصدر المذكور ص ٢٧٤ .

به بعض ملح ويقوم كل منهم فيشرب من ذلك الماء وينسبه إلى كبيره ؛ وربما اعتنى بذلك بعض الملوك . وقد جرت العادة فى ذلك أنه إذا ألبس السلطان واحداً من الأمراء أن يكتب له بذلك توقيعاً » .

وهناك كتب عن الفتوة نستطيع أن نعرف منها الألفاظ والتعابير التى كانت تدور فى حلقات الفتيان(١) . وقد كانت هذه الفتوة السلطانية أيام المماليك مرتبطة مثل الفتوة الخلافية زمن الناصر برمى البندق(٢) . ويبدو أن الملك الظاهر أوتى اهتماماً بالرمى ، يدل عليه لقبه « البندق قدارى »، ويخيل أن الاهتمام بالفتوة قد ضعف على توالى الأيام كما ضعف الاهتمام برمى البندق المتصل بها(٣) .

* * *

ويخيل أن بعض الميول الدنيا التى كانت خفية فى هذه النقابات قد ظهرت وهيمنت فى عصر انحطاط الفتوة هـذا . مما دفع كبار الفقهاء إلى إنكارها . ومثل هذا الإنكار ظهر من الفقيه الحنبلى ابن تمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ / ١٣٢٧ م) ومن تلميذه الفقيه الحنفى ابن بدغين(٤) ، والشافعى ابن الوردى(٥) (المتوفى سنة ٧٤٩ هـ / ١٣٤٩) الذين قاموا على بعض المنكرات التى دخلت فى نقابة الفتوة .

---

(١) القلقشندى ، المصدر المذكور ، ص ١٤٦ .

(٢) القلقشندى ، المصدر المذكور ، ص ١٤٦ ، يجعل رماة البندق مع الفتيان . ثم فى ١٢ : ٢٩٦ / مع توقيعات الفتوة .

(٣) القلقشندى ، ١١/٢٥٤ و ٢٦٩ .

(4) J. Schacht, *Zwei neue Qnellen zur Kentŋnis der Futuwwa* dans : *Festschrifi Georg Jacob*, Leipzig 1932, p. 276-287.

ويبدو أن إنكار ابن تيمية كان على بعض أمور فى الفتوة . فى حين أن ابن بدغين كان فى حكمه أشد . (انظر شاخت ، ص ١٨٣ ، حاشية رقم ٥ ، وص ٢٨٧ فى الأعلى) .

(5) I. Goldziher, *Ein Fetwa gegen die ʾFutuwwa*, dans : *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 73, 1919, p' 127 sq.,

وأعيد طبعها فى مطبعة الجوائب . استامبول ١٣٠٠ ، ص ١٥٤ :

والمقالة الصغيرة هى تقريظ مضاف إلى إنكار الفتوة لمجهول ، فى مخطوطة استامبول أيا صوفيا ١٩٤٣ .

وأخذت الفتوة تزول شيئاً فشيئاً فى الأوساط الرفيعة وبقيت فى الأوساط البورجوازية فى المدن . حتى أنها أوتيت تفتحاً جديداً فى أوساط الصـنّاع بأناطولية باسم (آخليق)[1] . ويصف لنا الرحالة ابن بطوطة الذى كان يزور الأناضول حوالى سنة ١٣٣٣ هذه الجمعيات التى يسميها (الأخيّـة الفتيان) والتى كان يجدها فى كل بلدة فى أناطولية .[2] وأخيراً دخلت الفتوة فى أصناف المهن [3] . وبقيت آثارها ظاهرة إلى آخر القرن التاسع عشر عند ما زالت أصناف المهن فى الإسلام .

---

(1) Franz Taeschner, *Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien* (*14-15. Jahrhundert*) *auf Grund neuer Quellen*, dans : *Islamica* 4, 1929, p. 1-47 ; le même, *Die Achibünde und ihr Verhältnis zum Nāsirkreis*, dans : *Islamica* 5, 1932, p. 289-325, enfin Fr. Taeschner und W. Schumacher, *Der anatolische Dichter Nāsiri* (*um 1300*) *und scin Futuwetnāme*, Leipzig 1944, où est donné d'autre litterature.

(٢) رحلة ابن بطوطة . طبعة C. Defrêmery et B. R. Sanguinetti, باريس ١٨٧٧ (أعيد طبعها سنة ١٩١٤ ، ص ٢٦٠ — ٢٦٢ . وانظر أحياناً فى ص ٢٥٤ — ٣٥٣ .

(3) Bernard Lewis, *The Islamic Guilds*, dans : *Economic History Review* 8, 1937, p. 20 - 37 ; Franz Taeschner, *Das Zunftwesen in der Türkei*, daus : *Leipziger Vierteljahrsschrift für Südosteuropa* 5, 1941, p. 172 - 188. Pour les corps de métier de Damas au temps moderne voir Elia Qoudsî, *Notice sur les corporations de Damas*, publ. par Carlo Landberg dans : *Travaux de la VIe session du Congrès international des Orientalistes à Leide* II, Leiden 1884, 34 pages.

آثار الأستاذ تيشنر عن الفتوة

1— *Das Futuvvetnāme des Jaḥjā b. Halīl (Le Futuvvetnāmé de Yahyā b. Halīl)*

فتو تنامة ليحيي بن خليل . فى مجلة :

dans : Orientalistische Literaturzeitung 31 (1928) 1065/66.

2— *Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien* (14./15. Jahrhundert) auf Grudd neuer Quellen *(Ètudes sur l'Histoire des Akhis d'Anatolie* (14./15e siècle) fondées sur des sources nouvelles)

دراسات عن تاريخ الإخوان فى الأناضول فى القرن الرابع عشر والخامس عشر فى :

dans : Islamica 4 (1929) 1-47.

3— *Futuwwa-Studien : die Futuwwabünde in der Türkei und ihre Literatur (Études sur la Futuwwah : les Corporations ne la Futuwwah en Turquie et leur Littérature)*

نقابات الفتوة فى تركية وأدبها . فى :

dans : Islamica 5 (1932) 285-353.

4— *Das Fuûvvetnāme des persischen Dichters Ḥātifī (Le Futuvvetnāmé du poête persan Ḥātifī*)

فتو تنامة للشاعر الفارسى هاتفى . فى :

dans : Festschrift (Publications dédiés à) Georg Jacob, herausgegeben von (edité par) Theodor Menzel, Leipzig 1932,p. 304-316.

5— *Das Futuvvetkapitel in Gülschehrīs altosmanischer Bearbeitung von 'Aṭṭārs Manṭiq uṭ-ṭayr (Le Chapitre sur la Futuvvet dans la traduction vieille-osmanlie de Gulchehrī du poême persan Manṭiq uṭ-ṭayr de 'Aṭṭār)*

فصل عن الفتوة من منطق الطير للعطار . نشرت فى برلين عام ١٩٣٢ .

Berlin 1932, 19 pages.

6— *Die islamischen Futuwwabünde : das Problém ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte (Les Corporations islamiques de la Futuwwah : le Probléme de leur origine et les Lignes fondamentales de leur Histoire)*

نقابات الفتوة : أصلها ، والخطوط الأساسية فى تاريخها . فى :

dans ; Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellsehaft 87 (1933) 6-49.

7— *Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwaideals (Le rôle du Soufisme dans la formation de l'Idéal futuwwique)*

أثر التصوف فى تكوين المثل الأعلى للفتوة . فى :

dans : Der Islam 24 (1937) 43-74.

8 — *Islamisches Ordensrittertum Zur Zeit der Kreuzzuge (Les Ordres chevaleresques islamiques au temps des Croisades)*

جمعيات الفرسان الإسلامية أيام الصليبيين . فى :

dans : Die Welt als Geschichte 4 (1938) 382-408.

9— *Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelaters (La chevalerie de Futuwwah au Moyen-âge islamique)*

فروسة الفتوة فى العصر الوسيط الإسلامى . فى :

dans : Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft, herausgegeben von R. Hartmann und H. Scheel, Leipzig 1944, p. 340–385.

10— *Der anatolische Dichter Nāṣirī (um 1300) und sein Futuvvetnāme (Le poète anatolien Nāṣirī (vers 1300) et son Futuvvetnāmé)*

الشاعر الأناطولى الناصرى (فى حدود — ١٣٠٠) وفتوتنامه . فى :

Leipzig 1944, VII + 100 pages et 64 pages de texte persan.

11— *Eine Futuwwa-Urkunde des Mamluken-Sultans al-Aschraf Chalīl von 1292 (Un Document de Futuwwah du Sultan Mamlouk al-Achraf Khalīl de 1292)*

وثيقة عن الفتوة للسلطان الأشرف خليل . فى :

dans : Aus der Geschichte des islamischen Orients, herausgegebe von Fr. Taeschner und G. Jäschke, 1949, p. 1 — 16.

12 — *Das Futwwa-Kapitel in Ibn Ǧa'dawaihis Mir'at al-muruwwāt (Le Chapitre de la Futuwwah dans la Mir'āt al-muruwwāt d'Ibn Dja'dawahi)*

فصل الفتوة فى كتاب مرآة المروءات لابن جعدويه . فى :

dans : Documenta islamica inedita, herausgegeben von J. Fück, Berlin 1952, p. 107-119.

13— *As-Sulamī's Kitāb al-Futuwwa (Le Kitāb al-Futuwwah d'as-Sulamī)*

كتاب الفتوة للسلمى . فى :

dans : Festschrift Johannes Pedersen, Kopenhagen 1953, p. 351-358.

حول الفلسفة الشكية العربية(*)

للمستشرق الألمانى يورج كريمر

Jôrg Kraemer جامعة توبنجن — ألمانيا

(*) عالجت هذا الموضوع فى البداية عند ما حاضرتُ عنه بجامعة توبنجن سنة ١٩٥٠ وشجعنى الأستاذ صلاح الدين المنجد على صياغته بحثاً وتفضل مشكوراً بإرسال بعض الكتب التى تطلبها البحث . وبعد ما ألفت الدراسة باللغة العربية قمتُ أثناء إقامتى بمصر شتاء ١٩٥٣ / ١٩٥٤ بمعاونة صديقى المصرى سعد زغلول الجرنوسى المدرس بتنقيح البحث ومراجعته من البداية حتى النهاية . فله شكرى الجزيل .

لا يشعر أحد أبداً بضعف التعريف العام فى علم من العلوم أكثر من شعورى به . من ذا الذى تقصد بتعريفك دون غيره ومن ذا الذى استهدفت بتصويرك هذا ؟

« ي . ج . هردر » J. g. Herder

فى كتابه — ... وأيضاً فلسفة لتاريخ الثقافة البشرية —

فى أوائل هذا القرن اكتشف المستشرق النمساوى أ . موسل Alois Mùsil أثناء زيارته بلاد الأردن قصراً أموياً يسمى قصير عمرة . وقد عثر على كثير من الصور الرمزية لرسامين يونانيين مرسـومة فوق جدران هذا القصر كان من بينها صورة تمثل امرأة ذات رداء أبيض خط بجانبها الـكلمة اليونانية القديمة εκηψιε التى تعنى النظر حقيقة والظن والإرتياب والشك مجازاً[1] . وإنا لنتساءل بهذه المناسبة أتسرّبت فلسفة اليونان اللاأدرية جميعها إلى فلاسفة العرب ؟ أم كان هؤلاء يمثلون فلسفة شكية خاصة بهم ؟

المنشأ اليونانى

أثرت الفلسفة اليونانية — كما هو معـلوم — تأثيراً فعالاً فى الحضـارة الإسلامية العربية . فهل كان للفلسفة الشـكية اليونانية أثرها أيضاً فى هـذه الحضارة ؟ — إن الباحث ليلمس بعض آثارها فى المؤلفات العربية . وما أورده المؤرخ أحمد بن أبى يعقوب بن واضح المعروف باليعقوبى المتوفى سـنة ٢٨٤ هـ فى تاريخه يعد مثلا واضحاً لمـا ذكرناه ، فإنه روى عن قوم «يقولون لا علم ولا معلوم ، واحتجوا باختلاف الناس وانتصاف بعضهم من بعض ، وقالوا : نظرنا فى قول

---

(١) راجع « قصير عمرة » (فينا ١٩٠٧) الجزء الأول ص ٢٢٩ والصورة فى الجزء الثانى لوحة XXIX

الناس المختلفين فوجدناها مختلفة غير متفقة .. فأصبناهم أهل تكافؤ وتجار تدور الغلبة عليهم جميعاً بالاستواء بينهم تقوى هـذه (الطائفة) مرة ومخالفتها (مرة) أخرى فلم نصب عند طائفة منهم فضلا . . ولم يبق للعلم موضع يوجد فيه ولا للحق مذهب يصاب منه فقضينا أنه لا علم ولا معرفة » (تاريخ اليعقوبى طبع فى ليدن ١٨٨٣ م الجزء الأول ص ١٦٦ و١٦٧)

لم يذكر اليعقوبى فى روايته هذه سوى أفكار بعض فلاسفة اليونان القدماء من السوفسطائيين . ويفسر لنا أبو نصر الفارابى الفيلسوف المشهور المتوفى سنة ٣٥٩ هـ . هذا المذهب ، أى مذهب الذين يقولون بتكافؤ الأدلة ، فى احدى رسائله حيث سئل « عن الأدلة هل تتكافأ حتى يوجد للشىء ونقيضه دليل قوى ويكون دليل الشىء فى القوة والصحة كدليل نقيضه أم لا ؟ » (رسالة فى مسائل متفرقة طبعة حيدر آباد ١٣٤٤ هـ ص ١٥ رقم ٢٨) . ونوه الفارابى كذلك فى رسالة أخرى عن الفرقة الفلسفية اليونانية التى « تسمى المانعة — لأنهم يرون منع الناس من العلم — و (هـذه الفرقة تنسب إلى فورن وأصحابه »[1] . وفى طبيعة الحال ليس فورن سوى Pyrrhon الفيلسوف الشكى اليونانى المشهور الذى روى أنه ذهب إلى القول بتناقض الأشياء ἀντιλογία وبالوقوف عن المعرفة ἐποχή وخاصة إلى القول بتوازن قوى الكلمات ἰσοσθένεια τῶν λόγων . وقد دلل المستشرقون منذ زمن على أن عبارة « تكافؤ الأدلة » السالفة الذكر ما هى إلا الترجمة العربية للعبارة اليونانية ἰσοσθένειλ τῶν λόγων[2] .

---

(١) رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة نشرها Dieterici ليدن ١٨٩٠ م ص ٥٠

(٢) انظر I. goldzeiher فى مجلة المستشرقين الألمانية ZDMG مجلد ٦٢ (١٩٠٨ م) ص ٢ وأيضاً S. Horovits, Der Einfluss der griechiischen Skepsis aüf die Entwicklüng der Philosophie bei den Arabnre (برسلو ١٩١٥) ص ٦ وغيرها .

ويهمنا أن نذكر أن القول بتكافؤ الأدلة لم يرد فيما روى من أفكار الفلاسفة اليونانيين القدماء فحسب بل تعترضنا هـذه الكلمة مرة أخرى عند البحاثة الأندلسى المشهور الإمام أبى محمد على بن أحمد بن حزم الظاهرى المتوفى ٤٥٦ هـ الذى قال عنه المستشرق الإسبانى آسين بلاسيوس إنه كان أول مؤرخ للأفكار الدينية فى العالم . ويحدثنا التاريخ أن الأندلس كانت وقتئذ مسرحاً للتطاحن الدينى والصراع بين المعتقدات المختلفة . وقد تمخض هذا الصراع عن طبقة من المفكرين الأحرار والباحثين ذوى الوعى الذين قالوا بالتشابه بين الأديان حتى انتهوا إلى نكرانها وذمها جميعاً . وقد أفرد ابن حزم فى نهاية كتابه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » (الجزء الخامس ص ١١٩ وما يليها) فصلا خاصاً عن هؤلاء الباحثين الأحرار ذكر فيه أنهم كانوا يزعمون بتكافؤ الأدلة . وفسر ابن حزم رأيهم فيما يلى : « معنى هـذا أنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب ولا تغليب مقالة على مقالة حتى يلوح الحق من الباطل ظاهراً بيناً لا إشكال فيه بل دلائل كل مقالة فهى مكافئة لدلائل سائر المقالات وقالوا كل ما ثبت بالجدل فإنه بالجدل ينقض : « ويقسم ابن حزم أصحاب هذا المذهب إلى طوائف ثلاث : الطائفة الأولى منهم وهى أشد منهم تعصباً تضع كل شىء موضع الشك لدرجة أنها لم تثبت وجود الخالق ولم تنفه وتزعم أنه لا وجود للحق لأنه « غير بين إلى أحد البتة ولا ظاهر ولا مميز أصلا » أما الطائفة الثانية فهى وإن أثبتت وجودية الخالق فقد راحت تبث الشك فى النبوة زاعمة أنه ليس ثمة بين الأديان دين على حق ودين آخر على باطل . وقد انصب شك الطائفة الثالثة على كل شىء ما عدا وحود الخالق والنبوة ، ويستنكر ابن حزم ما أجمعت عليه الطوائف الثلاث استنكاراً شديداً فهو بذلك يساير الذين طالبوا بقتل كل من قبض عليه من هؤلاء الفساق الذين لا دين لهم واستئصال شأفتهم وإراحة العالم منهم إذ أنهم كالأفاعى والعقارب أو أضر منها .

وما رواه ابن حزم يفيدنا بأنه — خلافاً لليعقوبى والفارابى — لم يقتنع بتعدد بعض آراء المفكرين المتقدمين من ذوى الأفكار البالية بل راح يحدثنا عن عقائد لبعض معاصريه أثارت ضجة فى الأوساط الدينية وفتحت الباب على مصراعيه للأفكار الشكية تدرجاً إلى الأديان فأصبحت لها خطورتها بعد أن كانت فى البداية مجرد أفكار لا علاقة لها بالأديان غير مكترثة بالعقائد والمذاهب ذات الصبغة الدينية . ومن هذا يبدو الفرق واضحاً جلياً بين آراء فلاسفة الإغريق القدماء المتشككين وبين الآراء الثورية الحرة التى نشأت فى رؤوس بعض مفكرى العرب .

المنشأ الفارسى :

وقبل أن نتمادى فى الحديث عن الشك والمتشككين فى الإسلام نلجأ إلى نسخة خطية من كتاب الفصل لابن حزم توجد فى مدينة ليدن بهولاندا يقول واضعها — بعد ذكر قوم لم يعترفوا بحق دين واحد دون آخر ؛ ويقولون بتكافؤ الأدلة — : « وهذا كان مذهب برزوية الطبيب الفارسى مترجم كتاب كليلة ودمنة » .[1] ويشير صاحب هذه الإضافة إلى الطبيب الفارسى الشهير الذى ترجم كليلة ودمنة من الهندية إلى الفارسية القديمة بناء على طلب كسرى أنوشروان فى القرن السادس للميلاد . ويهمنا كثيراً من المقدمة المنسوبة إلى برزويه ؛ الجزء الذى وصف فيه المؤلف ما رآه من تناقض الأديان وتنافرها واشتباه أمرها عليه حيث يقول : « وجدت الأديان والملل كثيرة من أقوام . . . وكلهم يزعم أنه على صواب وهدى ، وأن من خالفه على ضلالة وخطأ . والاختلاف بينهم فى أمر الخالق والخلق ومبتدأ الأمر ومنتهاه وما سوى ذلك شديد ، وكلٌّ على كلٍّ مزرٍ وله عدو معيب . . . . وسألت ونظرت فلم أجد من أولئك أحداً إلاّ يزيدنى فى مدح دينه

(١) ذكر هذه النسخة المستشرق م . شرينر M. Schreiner فى مجلة ZDMG مجلد ٤٢ (سنة ١٨٨٨) ص ٦٥٩

وذم دين من خالفه ، فاستبان لى أنهم بالهوى يحتجون وبه يتكلمون لا بالعدل ، ولم أجد عند أحد منهم فى ذلك صفة تكون عدلا وصدقاً يعرفها ذوو العقل ويرضى بها . فلما رأيت ذلك لم أجد إلى متابعة أحد عنهم سبيلا (كليلة ودمنة نشرها شيخو الطبعة الثانية بيروت ١٩٢٣ م ص ٣٣ و ٣٤) .

ابن المقفع

« فما رأيت الحق فى الأديان * أن أقبل الدعوى بلا برهان »

كذلك لخص أبو يعلى محمد بن الهبارية أحد الشعراء المتأخرين[1] هذه الفكرة الرئيسية الشكية ، التى طالما تساءل الباحثون عن مصدرها فيما مضى . ولقد ظن المستشرقون منذ وقت طويل أن « باب برزويه » هذا هو من بنات أفكار ابن المقفع الذى ترجم — كما هو معلوم — كتاب كليلة ودمنة من اللغة الفارسية القديمة إلى اللغة العربية . وقد اتهم ابن المقفع فى بداية عصره بالزندقة وزعم متهموه أنه أراد أن يتخذ من اسم برزويه ستاراً يستتر خلفه بآرائه التشككية . ودليلنا على هذا الزعم ما جاء فى كتاب « الهند » للبيرونى الذى أورد فيه أن ابن المقفع قد أضاف مقدمة برزويه إلى كتاب كليلة ودمنة » قاصداً تشكيك ضعيفى العقائد فى الدين[2] بيد أن المستشرق الألمانى المرحوم بول كروس Paül Kraüs فند هذا الرأى على ضوء ما حققه فى مقدمة كتاب المنطق لبولس الفارسى Paülüs Persa أحد معاصرى برزويه (راجع مجلة الدراسات الشرقية RSO ج ١٤ سنة ١٩٣٤ ص ١٤ وما يليها . وترجم هذه المقالة إلى اللغة العربية عبد الرحمن بدوى فى كتابه « من

(١) نتائج الفطنة فى نظم كليلة ودمنة طبعة بمبى ١٣١٧ هـ ص ١٥

(٢) طبع سخاو لندن ١٨٨٧ ص ٧٦ راجع كتاب شرح حال عبدالله بن المقفع (فارسى) العباس إقبال برلين ١٩٢٦ ص ٤٥

تاريخ الإلحاد فى الإسلام» القاهرة ١٩٤٥ ص ٥٤ وما يليها) . وإذا جعلنا مقدمة كتاب بولس الفارسى وما جاء فى قول برزويه من الأفكار الشكية موضع المقارنة ، ألفينا المطابقة جلية واضحة . ونخرج من هذا إلى أن الديانات المختلفة قد أصيبت بالتصدع والتفكك وتطاحنت بينها الأفكار واحتدمت المنازعات حتى بلغت الذروة ، مما أدى إلى انفجار الآراء الحرة وأطلق العنان للأفكار الشكية . وقد كان كل ذلك يجرى إبان انهيار الدولة الساسانية قبل فجر الإسلام فى بلاط كسرى أنو شروان الذى ساعد على التعمق فى البحث وإنارة الطريق أمام الباحثين عن الحقيقة ، واستدعى لذلك الفلاسفة اليونانيين السبعة من أثينا سنة ٥٢٩ للميلاد . وفى مثل هذا الجو المشحون بالآراء الجريئة يصبح فى الإمكان أن يكون ابن المقفع قد تشرب هذه الآراء فى عصره ولعله أضاف بعض آرائه الشخصية .

والحقيقة أن الدارس لشخصية ابن المقفع يجده عاش هدفاً لسهام خصوم عتاة ، طالما قذفوه بأقبح التهم لاسيما بتهمة الزندقة والانضواء تحت راية المانوية أو المجوسية التى كان أحد أتباعها قبل اعتناقه الإسلام . ويحدثنا بهذه المناسبة القاسم بن ابراهيم الإمام الزيدى (المتوفى سنة ٢٤٥ ه) — وهو من ألد خصومه — فى كتابه « الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع عليه لعنة الله » زاعماً — وما أكثر زعمه — أن ابن المقفع قد خاطب الناس قائلا : « أخرج السلطان الجاهل الذى يستر عليك الجهالة ويأمرك ألا تبحث ولا تطلب ويأمرك بالإيمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تعقل . فإنك لو أتيت السوق بدراهمك تشترى بعض السلع فأتاك الرجل من أصحاب السلع فدعاك إلى ما عنده وحلف لك أنه ليس فى السوق شيء أفضل مما دعاك إليه لكرهت أن تصدقه وخفت الغبن والخديعة ورأيت ذلك ضعفاً وعجزاً

منك حتى تختار على بصرك ، وتستعين بمن رجوت عنده معونة ونصراً [١] » .

وسواء التزم أبو القاسم الحقيقة فيما أورده فى كتابه عن ابن المقفع — وا كتفينا منه بالقليل — أم انحرف عنها ، فإننا نجد من خلاصة البحث ومما رواه الباحثون أدلة تشير إلى شهرة ابن المقفع بالأفكار التى تحث الناس على نقد العقائد الدينية الموروثة ، والعمل على تحطيم القيود التى تقيد حرية الفكر . أمن الإنصاف أن يتهم رجل كابن المقفع بالزندقة وهو يناضل فى سبيل الحرية الفكرية ؟ — لنترك الأستاذ خليل مردم بك يجيبنا عن هذا السؤال برأيه المتزن : « إذا قصدوا بالزندقة جحد أركان الإسلام ومخالفة أحكامه والطعن عليه والكيد له فابن المقفع لم يثبت عليه شيء من ذلك . وإن أرادوا بها التهاون فى الفرائض وصحبة المتهمين فى دينهم والتفكير الحر فقد يكون ابن المقفع زنديقاً » (ابن المقفع لخليل مردم بك — من سلسلة أئمة الأدب رقم ٢ — طبع دمشق ١٣٤٩ ص ٥٥) .

أبو بكر الرازى

ونترك جانباً ذكر بعض معاصرى ابن المقفع من الشعراء والأدباء كبشار بن برد ومطيع بن إياس أو الشلمغانى وابن أبى عون البغدادى لأنهم يحتاجون إلى بحث أكثر تفصيلاً ونعرج على مفكر من أكبر من عاش من المفكرين الأحرار وهو أبو بكر محمد بن زكرياء الرازى (المتوفى سنة ٣١١ أو ٣٢٠ ه) الذى عرفه

---

(١) قام بنشر هذا الكتاب وترجمته المستشرق الإيطالى م . جويدى M. Guidi M. فى روما سنة ١٩٢٧ (انظر ص ٢٦ و ٢٧) . وكان أول من أشار إلى أهمية كتاب القاسم المستشرق الألمانى م . شرينر Schreinen فى مجلة ZDMG مجلد ٥٢ (١٨٩٨) ص ٤٧٤ حاشية ١ . — وقد دلنى الأخ فؤاد سيد عمارة أمين المخطوطات بدار الكتب المصرية على نسخة خطية قديمة جداً لهذا الكتاب يرجع تاريخها إلى بداية القرن الرابع الهجرى توجد تحت رقم ١٦٨ علم الكلام فى مكتبة صنعاء باليمن . ولأن النسخ المستعملة لكتاب جويدى كلها جاءت بعد القرن الثامن الهجرى ولا بد من الرجوع إلى هذه النسخة القديمة إذا أراد الباحثون أن يستأنفوا التحرى عن مصدر هذا الكتاب المشهور والوثوق من حقيقته .

الشرق والغرب منذ القدم طبيباً عبقرياً وعالماً طبيعياً وفيلسوفاً أيضاً ، ولو أننا لم نعثر له على مؤلف واحد من مؤلفاته الفلسفية الكثيرة حتى جاء المستشرق السالف الذكر پوال كراوس سنة ١٩٣٩ م بما وجده من بقايا رسائله الفلسفية وتعليقات بعض خصومه الذين يحدثون عن مذهبه ، وعلى رأسهم مواطنه أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازى أحد دعاة الإسماعيلية الذى ورد فى كتابه « أعلام النبوة » أن أبا بكر الرازى سأله ذات مرة أثناء إحدى المناظرات التى كانت تقام بينهما : « من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم ؟ ومن أين أجزتم فى حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويشلى على بعض ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس ! » (رسائل فلسفية للرازى ص ٢٩٥) .

ويغلب على الظن أن هذا الفصل مشتق من كتاب لأبى بكر الرازى كان اسمه مخاريق الأنبياء الذى أنكر فيه النبوة ونقد الأديان ، وحمل على أهل الشرائع حملة شعواء ؛ لأنهم « أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا النظر والبحث عن الأصول وشددوا فيه ونهوا عنه ورووا عن رؤسائهم أخباراً توجب عليهم ترك النظر ديانة ، وتوجب الكفر على من خالف الأخبار التى رووها »[1] .

ونجد رواية أخرى ترينا بوضوح إنكاره فكرة الوحى المتناقلة وشكه الغالب إذ يقول : « رأينا اعتماد المقلدين فى اعتقادهم صحة مذاهبهم على تصديق أسلافهم تعظيم أئمتهم وكثرة مساعديهم ... وإن كان ذلك حقا لهذه العلة فكذلك سبيل اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من أهل الملل ... فإن النصرانية حق برومية وباطل فى سائر البلدان ، كذلك اليهودية حق بالخزر وباطل فى سائر البلدان ، والمجوسية حق أيام الأكاسرة وباطل فى دولة الإسلام . وإن وجب ذلك وجب أن

(١) لم يضم كرواس هذه الرواية الهامة — والروايتين التاليتين أيضاً — إلى كتابه المذكور بل نشرها من قبل فى مجلة Orientalia جزء ٥ (١٩٣٦) ص ٣٥٨ وما يليها .

يكون الشىء حقا باطلاً وهذا خلف »[1] . ويوحى إلينا هذا القول بأن هناك تشابهاً كبيراً يربط بين الرازى وبين مذهب أهل تكافؤ الأدلة الذى تحدثنا عنه من قبل بيد أننا نجد الرازى أشد منهم إمعاناً فى مهاجمة الأديان وأعنف نقداً . وأقوى أنواع الشك وضوحاً عند الرازى هو ما يتحدث عنه أبو حاتم فى روايته الآتية : « إن سئل — قال أبو بكر الرازى — أهل هذه الدعوى (الدينية) عن الدليل على صحة دعواهم استطاروا وغضبوا وهدروا دم من يطالبهم بذلك ونهوا عن النظر وحرضوا على قتل مخالفيهم . فمن أجل ذلك اندفن الحق أشد اندفان وانكتم أشد انكتام »[2] . وما أشبه ذلك القول بأقوال أهل الشك المعروفين لا سيما قول الفيلسوف الفرنسى بليس باسكال فى كتابه « أفكار » وهو الذى عاش بعد الرازى بسبعة قرون وكان نقيا رغم تشككه : « الحقيقة لا مكان لها فى هذه الدنيا فهى ضالة بين الناس لأنهم يجهلونها » (Pascal, Pensées رقم ٨٤٣) .

إن ما ذكرناه حتى الآن يمكن أن يقودنا إلى الأخذ بما زعمه القائلون بأن الرازى كان فى طليعة الرواد المنورين من عهد الاستكشاف الأوروبى فى ميدان الفكر لدرجة أن بعضهم قد زعم بأنه كان « فولتير الشرق » .

ولكن هل من الصواب أن نقيس هؤلاء الرجال من أهل الفكر الذين بزغوا فى العصور الأولى والوسطى الإسلامية بمقياس الفكر الأوربى الحديث وألا نرى فيهم إلا أصحاب مذهب العقل المتجرد والرأى الحر اللادينى ؟ لا بد أن نعود إلى شعار بحثنا الذى يشير إلينا بضعف التعريف العام والذى يعكس لنا التعبير الإغريقى القديم ἀνωμαλία πραγμάτων (عدم مساواة الأشياء) وهو تعبير شكى حقيق . ولا بد أيضاً من الاعتراف بالفرق الواضح بين الظواهر الفكرية فى الغرب والشرق .

(١) Orientalia جزء ٥ ص ٣٦٧

(٢) Orientalia جزء ٥ ص ٣٥٨ .

ومن أجل هذا نعتقد أنه من مجافاة الحقيقة وضع مذهب الشك الشرقى والشك الغربى فى كفة واحدة .

ويؤيد هذا القول تأييداً حاسماً ما نلمحه عند الرازى فى الجانب الآخر من شخصيته ذات الصبغة الدينية المناقضة لأقواله الشكية المجردة . ويأتينا داعية آخر من دعاة الإسماعيلية هو الشاعر الفارسى المشهور أبو المعين ناصر بن خسرو المتوفى سنة ٤٨١ هـ ذاكراً فى كتابه « زاد المسافرين » مذهب أبى بكر الرازى فى ماهية العقل وأهميته من حيث حياة النفس الروحية بما يلى : « أحدث (الله) الإنسان وأرسل العقل من جوهر إلـهيته إلى الإنسان فى هذا العالم لـكى يوقظ النفس من نومها فى هيكل الإنسان ولـكى يريها — بأمر البارى سبحانه — أن هذا العالم ليس مكانها وأنه وقع لها خطأ ... وأن العقل يقول للإنسان إنه لما كانت النفس تعلقت بالهيولى فلتتفكر أنه إذا فارقتها لن يبقى (لتلك الهيولى) وجود ، حتى إذا علمت نفس الإنسان تلك الحال ... فإنها تعرف العالم العلوى وتحذر من هذا العالم إلى أن ترجع إلى عالمها الذى هو مكان الراحة والنعيم . وقال : إن الإنسان لا يصل إلى ذلك العالم إلا بالفلسفة ... »(١) . ومن هنا يتضح لنا أن فلسفة الرازى لم تكن فلسفة شكية بالمعنى الشكى المفهوم، ولـكنها كانت فلسفة شكية ذات معنى خاص ، وهو المعنى الذى اشتهر به الفلاسفة الشرقيون دواماً . ونقصد بهذا المعنى أن الفلسفة الشرقية سواء كانت شكية أم غير شكية ، لا تفصل بين فكرة الوحى وفكرة العقل كما نشاهد ذلك بشكل غالب فى الفلسفة الغربية ، بل هى رغماً عن حملاتها العنيفة ضد العقائد المتزمتة تبنى اتجاهاتها على أسس دينية .

(١) زاد المسافرين باللغة الفارسية طبعة برلين ١٣٤١ هـ . والترجمة العربية المذكورة هنا لبول كراوس ، راجع رسائل فلسفية للرازى ص ٢٨٥ .

أبو العلاء المعرى :

ها هو ذا المعرى الفيلسوف الشاعر كبير شعراء العرب وفلاسفتهم يكشف لنا بوضوح الدليل على رأينا فى الفلسفة الشكية العربية بكثرة ترديده الأفكار المتحررة التى تحمل معنى السخرية بالمعتقدات الدينيـة والعقائد الموروثة . لا سيما فى ديوان اللزوميات الذى يزخر بآراء متشابهة لآراء المفكرين المتشككين كالرازى وابن المقفع وغيرهم . ولا نورد هنا إلا قليلا من هذه الأبيات التى تبدو فيها الروح الشكية على حقيقتها :

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت   ويهود حارت والمجوس مضلَّله

إثنان أهل الأرض ذو عقل بلا   دين وآخر دِيِّنٌ لا عقل له(١)

وأيضاً :

دِينٌ وكفرٌ وأنباء تقص وفُر   قانٌ يُنص وتوراة وإنجيلُ

فى كل جيل أباطيل يُدان بها   فهل تفرّد يوماً بالهدى جيل ؟(١)

كما أنه يصرح بأصحاب الأديان المختلفة :

أفيقوا أفيقوا يا غواة فإنما   دياناتكم مكرٌ من القدماء(١) !

ويذكرنا قوله :

والحق كالشمس وارتها حنادسها   فما لها فى عيون الناس إشراقُ(١)

بما جاء عند الرازى من قوله فى اندفان الحق أشد اندفان وانكتامه أشد انكتام . ومثل هذا لدى أبى العلاء أيضاً :

وقد غابت نجوم الهدى عنا   فـاج الناس فى ظلم دَمِنه(١)

(١) ديوان لزوم ما لا يلزم الطبعة الثانية مصر ١٣٤٢ جزء ٢ ص ٢٠٨ و ١٨٣ وجزء ١ ص ٥٤ وجـ ٢ ص ١٢٥ و ٣٦٣ .

ويفر أبو العلاء من هذا الصراع النفسى القاتل لاجئاً إلى العقل الذى طالما اتخذه كثير من المفكرين من قبل ومن بعد ملاذاً يلوذون به إذا ما دهمهم مثل هذا الصراع :

كذب الظن لا إمام سوى العقل   مشيراً فى صبحه والمساء !

ويذهب إلى أبعد من ذلك بقوله :

أيها الغِرُّ إن خصصت بعقل   فاسأله فكل عقل نبىُّ[(١)]

بيد أن هذا الصوت لم يكن هو الصوت الأخير الذى نسمعه من أبى العلاء فهناك صوت آخر له يخرج إلينا صارخاً بالشكوى من أنه ليس سجين محبسين فقط بل هو أسير ثلاثة جدران سوداء مظلمة ما زارها نور وما اكتنفها ضياء :

أرانى فى الثلاثة من سجونى   فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدى ناظرى ولزوم بيتى   وكوْن النفس فى الجسد الخبيث[(١)]

ولقد لخص أبو العلاء المعرى قصة حياته فى هذين البيتين . وبالرغم من هذه القضبان التى يعيش وراءها نراه لا ينكر إيمانه بالخالق عز وجل إذ يقول :

إذا سألوا عن مذهبى فهو بيِّنٌ   وهل أنا إلاَّ مثل غيرى أبْلهُ
خُلقت من الدنيا وعشت كأهلها   أجدّ كما جدُّوا وألهو كما لهوا
وأشهد أنى بالقضاء حللتها   وأرحل عنها خائفاً أتألّه[(٢)]

وهذا البيت ذو أهمية خاصة لأنه ترجمان صادق المعانى والأفكار التى جاء بها كتاب ثان له : (الفصول والغايات فى تمجيد الله والمواعظ) الذى ظل مجهولا لنا حتى كشف جزءاً منه العالم المصرى محب الدين الخطيب سنة ١٣٣٧ بمكة[(٣)] .

(١) لزوم ج ١ ص ٥٥ وج ٢ ص ٤٣٩ وج ١ ص ١٨٨ .
(٢) لزوم ج ٢ ص ٤٠٦ .
(٣) نشر هذا الكتاب محمود حسن الزناتى سنة ١٣٥٦ هـ . بمصر . ووضع المستشرق الألمانى المرحوم أ . فيشر A. Fischer دراسة عنه ظهرت فى مؤلفات المجمع العلمى السكسونى بليبسك سنة ١٩٤٢ .

وقد تضاربت الآراء حول هذا الكتاب المسجوع بعد نشره ولا تزال بعض عباراته ألغازاً غامضة عند الباحثين . وسنتصيد من صفحاته بعض النقط التى تلقى الضوء على نفسيته العامة التى تنطوى على صراع داخلى عنيف تدور رحاه بين الشك واليقين . يقول : « ما آمل فقد فقدت أبوىّ ، وأخذت الشبيبة من يدىّ ، ومشيت إلى الأجل على قدمىّ ، حتى كدت أطؤه بأخمصىّ ، ووقع كلّ الأيام علىّ ، ونظرت عين المنية إلىّ ، آن اشتعال الوضح بمفرقى ، وأنا لا أفارق الغىّ ، وأصبح أخا السلامة الحىّ ... »[(١)]

وبينما توضح لنا هذه الكلمات الجانب الأول من شخصيته — ذلك الجانب الذى عرفنا عن طريقه المعرى — نرى الكلمات الآتية تعكس لنا صورة الجانب الثانى من شخصيته المزدوجة : « علِم ربنا ما علِم ، أنى ألفت الكلم ، آمل رضاه المسلم ، وأتقى سخطه المؤلم ، فهب لى ما أبلغ به رضاك من الكلم والمعانى الغِراب ... »[(٢)] . وما أحسن قوله : « وعظم عفو الله خطراً ... كرم ربنا مقتدراً ... وحسن خبر الله خبراً ... ولا شىء عن ربك يوجد مستتراً ... فأكثر من خوف الله سهواً ... ولله الملك مسيراً ... واجمل الرحمة رب لنا مطراً ... ومن يرد لله قدرا ! »[(٣)]

وينتهى بنا ما اخترناه من مؤلفات المعرى على ندرته ؛ إلى أن أبا العلاء لم يدع الناس إلى الشك والتشاؤم فحسب بل هو يعظهم بتقوى الله وعبادته .

(١) الفصول والغايات ص ٢ = دراسة فيشر ص ٥٣ .
(٢) الفصول ص ٦٢ راجع دراسة فيشر ص ٩١ .
(٣) الفصول ٤٧٦ = فيشر ص ٧٣ . كتب المستشرق الألمانى ر . هارتمان R. Hartmann فى أسلوب هذا الفصل فى مؤلفات المجمع العلمى البروسيانى ببرلين سنة ١٩٤٤ عدد ٢ ص ٦ وما يليها .

وأخيراً نخرج من بحثنا هـذا إلى الاعتقاد الراسخ بأن الفلسفة الشكية العربية كانت ولم تزل دائرة على محورها الدينى ، وأن أهل الشك كانوا كلما تعمقوا فى شكهم ارتدوا فى النهاية خاضعين للمثل العليا المرتبطة بالدين ، ونراهم يتوسلون إلى الخالق وينحنون أمام قدرته . ونسوق بيتاً للمعرى الأعمى البصير دليلاً على ما ذكرناه ولباً لدراستنا :

قضى الله فينا بالذى هو كائن   فتم وضاعت حكمة الحكماء[1]

(١) لزوم ج ١ ص ٥٣ .

الدراسات التى كتبها الأستاذ كريمر
وكلها باللغة الألمانية

١ — انكسار مملكة الصليبيين فى القدس سنة ٥٨٣ هـ (١١٨٧ م) حسبما يصفه عماد الدين الكاتب الأصفهانى : صنف سنة ١٩٤٧ وقد طبع سنة ١٩٥٣ فى مدينة ويسبادن

Der Sturz des Knonigreichs Jerusalem 583/118 in der Darstellung des Imad ad-Din al-Katib al-Isfahani. O. Harrassowitz, Wiesbaden 1952.

٢ — عرض ماجمعه الأستاذ ث . نولدكه لتتمة القواميس العربية : مجلة الجمعية الشرقية الألمانية . المجلد ٩٩ (١٩٤٩) صفحة ٩٣ وما يليها

Theodor Nöldekes Sammlungen zum Arabischen Wörterbuch: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 99 (1945-49), 93-102.

٣ — معنى تعريف العقل عند يعقوب بن إسحاق الكندى فيلسوف العرب وبحث عن تحديده ونشأته ١٩٤٩ (غير مطبوع)

Die Lehre vom Intellekt bei dem "Philosophen der Arabet" Ya 'qub ibn Ishap al-Kindi 1949.

٤ — معجم الشواهد التى جمعها ث . نولدكه من متون اللغة العربية الفصحى الجزء الأول طبع فى مدينة برلين سنة ١٩٥٣

Theodor Nöldekes Belegwöterbuch zur Klassischen Arabischeu Sprache, bearbeited und herausgegeben. Erste Lieferung W. de Gruyter u. Co., Berlin 1952

٥ — النقوش العربية فى جامع قره كوى (بالقرب من بولوى تركيا) مقالة

منفصلة عن تقارير مجمع العلوم النمساوى ، المجلد الخامس والسبعون ، الجزء الأول صفحة ٦٨ وما يليها — فينا ١٩٥٣

Die arabischen Inschriften der Moschee vou Karaköy bei Bolu: SA aus F.K. Dörner, Bericht über eine Reise in Bithynien, Osterr. Akademie der Wissenschaften phil.-hist. Kl., Dengschriften Bd. 75/1, Wien 1952.

٦ — دراسات فى علم اللغة والقواميس العربيـة القديمة (تنشر فى مجلة أورينس) — Oriens — منذ ١٩٥٣

Siudien zur altarabischen Lexikographie. 1953 ff.

أصــول الجمال في الفن الإسلامى(*)

المستشرق الأستاذ غاستون ڤييت G. Wiet

(*) نشرت هذه المحاضرة بالعربية فى مجلة المشرق (المجلد ٣٤ ، ١٩٣٦ ، ص ٤٨١ — ٤٩٦) وكانت ألقيت فى معهد الآداب الشرقية ببيروت بعنوان L'Esthétique de l'art musulman ، وقد سمح لنا الأستاذ ڤييت بنشرها فى المنتقى .

تمهيـــد

أخذت على نفسى القيام بمهمة شائقة ولكنها دقيقة ، وهى أن نتدبر معاً الأسباب التى تدفعنا إلى تذوّق الفن الإسلامى . لا مشاحة أن الألفة والتمرين ضروريان فى تفهم مظاهر الفنون جميعها . بيد أنهما ، على ما يظهر من أقوال أرباب الشأن ، أشد ضرورة فى تفهم آثار الفنانين المسلمين ، منهما فى تذوق أى فن آخر . ولهذا رأيت أن أستميل انتباهكم لازدهار فنى عجيب كان من حسن حظى أن أتخصص بدراسته حياتى كلها . ولنبدأ إذاً بتمييز أصول الجمال المشتركة فى ما ظهر من الآثار الفنية فى مختلف مناطق الإسلام ، عاملين ، قدر المستطاع ، على تحديد ميولها ومراميها :

نظرية التحريم

من الثابت أن القرآن لم يهتم بإنشاء نظرية فنية معينة ، ولم يهتم النبى نفسه بشىء من ذلك أيضاً على ما نرجح . ولكن الفقهاء ، قادة الدين الإسلامى ، عملوا شيئاً فشيئاً على بناء تلك النظرية الضيقة عدوة الحياة والفن . ولا يخفى أن أرباب العقائد فى جميع الديانات يبدون صرامة شديدة يقاومون بها مظاهر الحياة المترفة الكسولة . على أننا نعتقد أن نسبة الكفر إلى من يجرب تمثيل الكائنات الحية لم يكن ليؤثر وحده فى شمول نظرية التحريم . إنما هناك سبب آخر ، هو اعتقاد الشعوب الأولية بأن الصور تحمل فى نفسها مخاطرجمة ، حتى لا يحسن للانسان أن يتعرض لها . هذا هو السبب الأصيل الخفى فى تشييد تلك العقيدة التحريمية ؛ وهو ما دفع عدداً من كبار الفنانين إلى احترام هذه الصرامة فى شجب الصور الحية ، بل إلى السير بموجبها . فنتج أن الفن الإسلامى ، فى أساسه ، معاكس لتصوير الكائنات الحية . ومن ثَمّ فقد اتخذ أصولا للجمال خاصة به ، توافق هذه

النظرية التى كانت تزداد صرامة وشدة تطبيق عصراً فعصراً ، على الرغم مما كان يُظهره بعض الأمراء المسلمين من ميول فنية لا تتفق مع مبادىء التحريم . ومهما يكن من وفرة الآثار الشاذة عن القاعدة العامة ، تلك الآثار التى يزداد عددها يوماً فيوماً ، فإن الفن الإسلامى فتّش ، منذ نشأته ، عن مظاهر عامة للأصول الجمالية خارجاً عن تمثيل الطبيعة الحية . وقد وجّه هذه المظاهر متوفقاً فيها ، على بعده عن الحياة ، إلى شىء من الحركة والأناقة نتج من صفات فنية حقاً تستند خاصة إلى الرشاقة وتناسب الأقسام . حتى ليحار المتأمل فى موضوع إعجابه الأتم ، أهو تلك الألفة المتناسبة فى توزيع الزخارف ؟ أم تلك الوفرة فى تنويعها وترتيبها رامية إلى تمثيل مربعات هندسية ، أو جنة من الأزهار النضرة ، أو رسوم مستطابة فى غرابتها وتفننها .

وإن من يتعمق فى درس مظاهر هذا الفن ، يرى أن الدين الإسلامى لم يفرض على الفنانين إلا قانوناً سلبياً . لقد منعهم تمثيل الصور . وإذا كان هذا التحريم نجح النجاح النسبى فى أكثر البيئات والعصور ، فلأنه وافق نزعة أصيلة فى نفسية المسلمين من العنصر السامى . أما فيما سوى هذه النقطة . فقد احتفظ الفنانون بحريتهم فى إخراج فنهم على أى مظهر كان ، مما يدل على أن الدين لم يفرض طريقة خاصة للزخرف ، وبالتالى فهو لم يسن قانوناً إيجابياً للفن .

بين التقليد والابتكار

وهناك نقطة أخرى يجب أن نشير إليها ، وهى أن الفن الإسلامى ، على ما اتصف به من شخصية ، ظل مدة حائراً فى حوض البحر الأبيض المتوسط ، قبل أن يتخلص من تقليد الفن البزنطى ، والفن الفارسى الساسانى الذى أثر خاصة فى العهد الإسلامى فى خلال الآثار البزنطية نفسها . على أن هنا ملاحظة جديرة بالانتباه وهى : إن يكن الفنانون ، منفذى رغبات الأمراء المسلمين ، قد جروا أولاً على طريقة البيزنطيين اضطراراً وتقليداً ، فقد تابعوا تقليدهم هذا ، فيما بعد ،

عن تذوق للفن البيزنطى ، وعن رغبة فى استخدام أهم ما فيه من موضوعات وأساليب أيّد فضلها مرور الزمن . فقلدوا ، ولكن عن حرية واختيار وإناقة . وإذاً يمكننا القول إن الإسلام عمل على الإسراع فى تطور طريقة زخرفية فنية كانت تبدو مظاهرها قبل الشروع بنشر الدين الجديد . وقد يصح القول إن المسلمين لم يأتوا بطرق مبتكرة فى الزخرفة والزينة على طريقة واضحة ملموسة ، ولكنهم تناولوا الآثار الفنية السابقة فأدخلوا فيها روح الإسلام ونفسيته الخاصة ، وذلك باقتراحات جديدة أدخلوها فى القوالب الزخرفية القديمة ، وبما قاموا به من تنويعات مبتكرة فى تلك القوالب نفسها ، بالغوا فيها حتى الإغراق أحياناً ، ولكنهم لم يتجاوزوا حد الألفة والتناسب . كل هذا نشأ فيهم عن ذاك الميل العميق وتلك النزعة الخفية فى الإحساس الشرقى . وليس أدل على تذوق بعض الأشكال الفنية ، بل بعض ما وصلت إليه تشعبات تلك الأشكال ، عن ذكر ما كانت تلاقيه من ارتياح وإعجاب تلك التوسيمات البيانية والزخارف اللفظية . فإن بين النوعين صلة دقيقة تظهر فى ذاك التطور المزدوج المتوازى بين مظاهر الفن ومظاهر الإنشاء الأدبى العالى . وهكذا لما أراد البناءون المسلمون أن ينتقلوا من الشكل المستدير إلى الشكل المربع وجدوا تلك الزاوية البارزة فى العقد ، فأعجبوا بها ، وأخذوا يعددونها أفقياً وعمودياً حتى كونوا طبقات فوق طبقات من تلك الزوايا المختلفة .

ولا شك فى أن كل هذه المظاهر يتصل بعضها ببعض فتدل على رغبة أصيلة فطرية فى تتبع الأمور بالتحليل البالغ والتفصيل الدقيق ، حتى يصل الفنان إلى نشوة الحذق والمهارة ، بانتصاره على الصعوبات وتسهيله العقبات من أى نوع كانت ، صارفاً همه إلى كل دقيقة من دقائق المجموع يصقلها ويتقنها ويتفنن فيها ، وكأنها عالم بأسره ، لا يأخذه فى ذلك ملل ؛ بل لا يكاد يأخذه خوف التضخم الجزئى ، فالخروج عن تناسق المجموع ، هو ميل طبيعى عرفناه ، منذ القدم ، فى مظاهرات الأدب الإنشائى من شعر ونثر . فاستغربنا ، لأول وهلة ، تلك المشاهد المتعددة ،

والتصاوير المتقابلة ، فى القصيدة العربية ، لا يكاد يقف الشاعر عند واحدة منها ، إنما يوحيها كلها فى سيره ، وإن تكن واهية الصلة بموضوعه الأساسى ، فيمدد مفاعيلها بواسطة سلسلة من التشابيه تهبط على المطالع من حيث لا يتوقعها . ولا شك أن فى الشعر ، كما فى الفن السابق الذكر ، جمالاً خاصاً قد لا تسيغه تعاريفنا الفنية ولا مقاييسنا الجمالية ، بيد أنه مهما يكن لهذه النظريات والمقاييس من دقة وصواب ، فإننا لا نقوى على دفع الأثر العجيب الذى تحدثه فينا تلك الأحاديث اللطيفة العجيبة وإن دارت حول الموضوع الأساسى ، وتلك الصور المتتابعة على غير ترتيب ، وتلك الخطوط الذاهبة على غير اتجاه بارز ولا غاية ظاهرة . هى الطراوة المنعشة يوليها الفن الإسلامى متأمليه بما يعرضه عليهم من ظواهر المفاجآت .

إلى هذه الميزة يجب أن نرد تلك الغرابة التى نشعر بها أمام بعض الآثار الإسلامية إذا ما أردنا تحليلها وتفصيلها ، والتدقيق فى درس مركباتها . إننا نحب فى بلادنا الغربية ، أن يخفى علينا الفنان ما يبذله من جهد ، فيظهر غير مكترث لما انتصر عليه من صعوبات . أما فى الشرق فالحالة على غير هذا . فلا نستغرب إذاً موقف الفنان المسلم إذا لم يرم إلى إيهامنا ارتجال فنه ، فهو لا يرتجل ، ولا يرى إلى الارتجال . إنما يطلعنا ، فى جميع تفاصيل أثره ، على اجتهاد متواصل ينفى الاكتفاء بالمظهر الأول . فهو سلسلة من الأوضاع الزخرفية يتقن الفنان كلا منها لنفسه ، ويصرف النظر عن مركزه من المجموع الكلى ، حتى يشبه عمله بعض الاستطرادات والالتواءات الموسيقية حول الموضوع الأساسى ، وكأن تلك الزخارف الهندسية تطرز النقطة الأصلية فى الصورة . هكذا القول عن الزخرف الفنى الإسلامى ، فهو ينحل بعد درسه وتفصيله كما تنحل العملية الهندسية إلى عناصر بسيطة ، أتى عليها اللهو العابث ، فعقدها وأظهرها بذاك المظهر المركب . حتى أخذت عين المتأمل لأول وهلة ، بما فيها من مظاهر المهارة الفتانة العابثة على غير قياس ولا غاية . أما إذا دقق الفاحص فى تحليلها فتبدو له نتيجة درس دقيق طبق فيه الفنان قواعد غير منكورة .

نتيجة التحريم

بقى أن نفتش عن الدافع إلى هذا الخصب فى الزخارف الهندسية وما يتفرّع عنها . وإننا لنجد السبب فى تحريم الصور ، ذاك المبدأ الذى صرف الفنانين ، على الغالب ، عن تمثيل الكائنات الحية ، خوفاً من تقليد الخالق فى خلقه ، فدفعهم عن تأمل الطبيعة وعن استيحاء مظاهرها الحافلة بالحركة والحياة ، فاضطروا إلى إدخال مبدأ التجريد والرمز فى مظاهر فنهم جميعاً . فكان أن الفن الإسلامى ، فى أساسه ، حول وجهه عن طرق الزخرفة القديمة المستمدة من جمال الطبيعة ، أى من عالمى الحيوان والنبات الحقيقيين . انصرف الفن الإسلامى عن هذين العالمين الخصبين فاستبدل بهما زخرفاً بسيطاً فى عناصره الأولى يستمده من الخطوط الهندسية ، أو الحروف الأبجدية ، أو بعض المظاهر النباتية . ثم يعدد هذه الرسوم المتنوعة على تراكيب وطرائق متعددة الأساليب حتى يحدث تأثيرات فنية حقاً بما فيها من رشاقة ، وألفة ، وحسن وقع شامل . بيد أننا نشعر بوجوب التحفظ فى إطلاق الحكم على كون الفن الإسلامى لجأ إلى الزخارف الهندسية والخطية ليحلّها محل تمثيل الكائنات الحية . إن فى هذا القول لمبالغة ، بل فيه فرض نظرية منطقية لا دخل لها فى الموضوع . إنما الصواب هو أن الفن الإسلامى ، وقد ضيّق عليه بعدم تمثيل الحيوانات والبشر ، وحيل بينه وبين تأمل الطبيعة واستيحائها ، رأى نفسه مضطراً إلى الاتجاه وجهة أخرى . فأجاب الفنان داعى غريزته لاجئاً إلى الشباك الهندسية يُدخل فيها بعض العناصر النباتية المجردة عن كل شىء ، إلا خطوطها الأصلية ، وإلى إشكال الحروف الأبجدية ، يتفنن فيها وينوّع حتى يخرجها آيات زخرفية رائعة بجلالها ورشاقتها . وهكذا غدا الفن الإسلامى ، فى مظاهره السائدة ، لا يهتم أصلا بنقل الحياة . إنما نزعته العامة ترمى إلى تجريد المشاهد الحية فى الطبيعة حتى لا يبقى منها إلا خطوطها الهندسية فتوحى برسمها عاطفة من الصرامة الباردة يحدها ذاك الشعور الدقيق بجمال التناسب .

الفن والأدب والموسيقى

ولنقل إن هذه التزاويق والزخارف توافق ، فى أصلها ، ملكة الأدب العربى الخالص والموسيقى الشرقية . يشعر الفنان الموسيقى بحاجة إلى الدورات الطويلة ، وإلى التنغيم فى التواءات لا حد لها تظهر غالباً متوازية فى سطحين ، وكأنها لحن ثنوى يرافق « الصوت » الأساسى . أما هذا « الصوت » فيتمايل ويختال مدة بين النبرات المتنوعة حتى يقتطع فجأة دون سبب معقول ، على نغمة قد تبعد عن النغمة القرارية الأصلية . وهكذا القول عن الزخرف ، فقد يقطع فجأة لا لكون الفنان أدرك غايته فى التزويق ، بل لأنه أدرك حد المصراع الذى زخرفه . ولا يخفى أن هذا الزخرف يمكن أن يتتابع إلى ما لا نهاية له فى مخيلة الناظر ، كما يمكن لمخيلة السامع أن تتابع نبرات « الصوت » السابق الذكر . وهو ما يوافق موافقة تامة تلك الروح الشرقية النازعة إلى التأملات والأحلام .

بعض ميزات الفن الإسلامى

الهرب من الفراغ :

ويجدر بنا الآن أن نشير إلى ما ينتجه هذا المظهر من مبادىء أساسية وجهت أصول الجمال العامة فى الزخرف الإسلامى ، فأصبحت قواعد لا يجسر الفنانون على تحويرها . من ذلك أن ما يؤثر فينا أولا ، نحن أهل الغرب ، إذا ما تأملنا جدران البنايات المزخرفة ، كثرة التزاويق وتتابعها وازدحامها حتى لا تكاد تخلى مساحة عارية ؛ تؤثر فينا بوضوحها ، وبروزها ، وكثرتها ، وقوة ألوانها وأصباغها ؛ فنكاد نميل إلى التحفظ فى الإعجاب بها لما تنم عنه من رغبة الفنانين فى استخدام كل ما لديهم من مساحة ، حتى كأنهم يهربون من الفضاء الفارغ ، وإن تكن جهودهم فى ملء كل فراغ توليهم دقة عجيبة ، وكمالا لا بأس به فى إظهار التفاصيل ، والزخارف البسيطة ، والآثار الصغيرة الحجم . لا نرمى هنا إلى النقد ، ولا إلى إلقاء

درس فى الذوق الفنى ؛ إنما ندل على أن الآراء الإسلامية لا تتفق ، إلا ما ندر ، مع مبادىء الفن المدرسى العادى فى مادة الزخرفة . ذلك أن وفرة التزاويق تظهر ، فى نظر الفنان المسلم ، فرضاً لا مناص من إتمامه ، بل تظهر من أخص خصائص ملكته الفنية . وهو لا يفتش ، فى إظهار جمال هذه التزاويق ، عن إيجاد الفراغ بينها . بل إنه يلجأ ، على الغالب ، إلى زيادتها والتكثير منها ، فيعلق الزخارف بعضها ببعض حتى يغطى الواجهة بكاملها .

الزخرف المسطح :

وميزة أخرى لهذا الفن تظهر بأن الفنان المسلم ينصرف عادة عن النقش والحفر إلى التزويق السطحى الخالى من النتوء والبروز . فهو يميل إلى تغطية المساحات فى تأزير الحيطان ، بطائفة من الرسوم والألوان المتقابلة والمتتابعة إلى ما لا نهاية له ، على حد ما نراه فى تزاويق السجّاد . ولم يلبث هذا الميل أن قوى ونشط مقاوماً بنجاح ما عرف ، منذ القدم ، من طرق الزخرف النافر ، حتى تغلب عليه ، فغدا الزخرف المسطح بما فيه من ألوان وأصباغ من عناصر الفن الإسلامى العامة ، أيًّا كانت مادة هذا الزخرف . وكان أهم هذه المواد الخزف القاشانى ، وقد أظهر فيه المسلمون مقدرة فائقة ؛ وذلك الملاط المرخّم الذى بلغوا فيه مبلغاً عجيباً فى استخدامه لزخارف النقش والتنزيل .

وليس من شك فى أن أجلى مظاهر الزخرف بلاد فارس ، وهى بلاد الآجر ، فاحتلت الزخارف كل المساحات ، وارتقت رقياً بالغاً فى غنى مادتها وكمال مظهرها ، وإن من يدرس آثارها ، دون أن يتعمق إلى قواعدها الأساسية ، لا يلبث أن يتحقق وفرة الطرق المزجيّة والأساليب الفنية فيها ، ويمكن أن نردها كلها إلى ثلاثة أساليب عامة توافق تقريباً ثلاثة من عصور التاريخ .

يظهر الأسلوب الأول باستعمال الآجر المشوى ، المستعمل نفسه مادة للبناء ، فيستخدمه المزخرف كما هو ، مؤلفاً من قطعه صوراً عادية ، هندسية الرسوم فى

أ كثرها ، قليلة البروز ، يتخللها أحياناً بعض قطع الآجر المنزّل . ثم يتسع استعمال هذا الآجر المنزل فيولّد النقش بالخزف القاشانى . وطريقته أن يُقتطع فى القاشانى المنزل الموحّـد اللون قطع يركّبها الفنان على حدما نرى فى لوحات الزجاج النوطية ، فيدخلها ضمن حدود رسمه فى وزرة الجص أو الملاط . ولا بد فى هذا الزخرف من التضحية بكل بروز ونتوء . فلا يبقى إلا تأثير الصورة بألوانها المتعددة . وبعد هذا نصل إلى الأسلوب الثالث فيفقد النقش كل تفنن ، وتُستبدل به قطع من الآجر متماثلة تجمع بينها وصلات متوازية ليس غير .

الخصب فى الزخرف :

وإذا جاز لنا أن نستنتج رأياً فى هذه التفاصيل ، فهو أن طريقة العمل ، أو أسلوبه ، لم تؤثر أثراً توجيهياً فى اختيار الأشكال الزخرفية . بل بالعكس ، فإن الزخرف السجادى توسع فى استخدام مواد لم يدفع لها فى أول أمره . وهكذا يرى المطلع أحياناً على حجارة البناء المنحوتة رسوماً هندسية أوحتها الموافقة بين قطـع الآجر ، بل يرى آثاراً للزخارف النباتية قلد بها الفنان تزاويق الملاط المرخم . فلا نتمالك العجب من هذا الخصب الزخرفى وكأننا نطلع على فـكرة الفنان المسلم الخفية فنرى أنه يخجل إذا ما أهمل مكاناً صغيراً دون تزويق . ولنأخذ مثلا القبب المصرية فإن فيها القبب الملساء ، كما أن فيها القبب المضلعة أضلاع البطيخ ، وغيرها مغطاة بالزخارف المحددة الأطراف على نحو أسنان المنشار ، أو بالتزاويق المتشابكة منقوشة نقشاً ناتئاً ، يعلوها أحياناً صفائح كبيرة من القاشانى .

ولا شك أن الإعجاب يأخذ مأخذه من متأمل أحد جوامع القاهرة الراقية إلى القرن الرابع عشر أو الخامس عشر لما يبدو فيه من ترف فى الزخارف والتزاويق . هذا رتاجه الضخم بحنيته العميقة يتوجها عقـد من خلايا النحل . وهذا صحنه وجدرانه مبلطة كلها بالرخام المتعـدد الألوان ، تتقابل صفائحه فى الحيطان أحياناً مفصولاً بينها بالرسوم المتشابكة أو بالـكتابات المربعة الحروف منزلة كالفسيفساء .

وهذه أقواس الأعمدة والأبواب ترتـكز على قواعد مزدوجة الألوان من عصائب حمراء وبيضاء ، أوسوداء وبيضاء ، على أن أقواس الأبواب تلفت النظر خاصة . وهى تتألف من وصلات منكسرة أو مكللة بالنقوش الزهرية ، كل ذلك من حجارة ملونة تتعاقب بالألوان المختلفة ، فيأتى اللون الفاقع فى الفلق متغلغل الأطراف فى اللون الباهت الظاهر به الفلق الثانى . ولـكن هذا النقش سطحى أُحدث بإلصاق رقائق الحجارة . أما الأغلاق الحقيقية تحت ذاك النقش ، فبادية واقفة عمودياً بالنسبة إلى حنية القوس ، ونرى هذه الوصلات نفسها ، أو الأغلاق الزخرفية ، فى أقواس الحنية الدالة على اتجـاه القبلة ، وهى المدعوة بالمحراب . فيظهر فيها غنى الزخرف والنقش بالتلاعب بالشباك المنزلة بالفسيفساء المتعـددة الألوان ، يفصلها أحياناً ، فى الاتجاه العمودى ، صف أو صفان من الخلايا تحيط بها أعمدة صغيرة مفردة أو مزدوجة . أما السقوف ، ووصلات الخشب الجامعة بين قواعد الأقواس وصفائح الخشب المغطية أعالى القبب ، فكلها مزدانة بالتصاوير الملونة بالأحمر والأزرق والمذهب . وأثاث الجامع الخشبي كالمنبر ومناضد القرآن ؛ والأبواب أيضاً مؤلّـف من صفائح صغيرة مرتبة على أشكال هندسية متعددة الأضـلاع والرؤوس ، ظاهرة على شكل الـكواكب . وقد يمتزج العاج والعظم بالخشب فى هذه المصنوعات . أما الأبواب الـكبيرة الضخمة فتـكون على الغالب من قطعة واحدة إلا أنها تغلف بغطاء من البرونز تظهر فيه الأشكال الهندسية نفسها .

ولا يخفى أن هذا الخصب المدهش فى الزخرف ظاهر بالجمع بين التزاويق الصغيرة تزاويق لا تتنوع كثيراً إذا ما دققنا النظر إليها ، بل هى مجموعة من الصور النباتية تتشابك فيها الأغصان خاصة وبعض الزهور ، وتتتابع هى نفسها ، على عصـابة مبسوطة أو مجموعة من الأشكال الهندسية تتصل وتتراجع على مساحة لا يحدها حد مقرر . هذا الأسلوب فى الزخرف المستند خاصة إلى مراجعة الرسوم المتقابلة يجذب الانتباه كما يجذبه النغم الموسيقى الموحد المردود هو نفسه على طريقة « اللازمة » .

وفوق ذلك نرى أن هذه التراكيب ترضى الطبيعة الشرقية المندفعة إلى الأحلام بل إلى أعمال الخيال فى متابعة زخرف ظهر محدوداً بحدود المساحة المزخرفة . ولما كان هذا الأسلوب مستديماً يبدو ، هو نفسه تقريباً ، فى جميع آثار الفن الإسلامى وجب علينا أن نستخرج منه قانوناً عاماً فنتحقق أن الشرق ينعم بلذة فائقة إذا ما سمع أو رأى الموضوع نفسه يتردد إلى ما لا نهاية له . التهرب من الفراغ ، ومراجعة الموضوع الواحد ، هما المبدآن العامان اللذان قادا فنانى المسلمين طول القرون الوسطى . فعلينا ، إذا ما أردنا أن نتذوق آثارهم الفنية ، ألا نسهو لحة عن هذين المبدأين .

عناصر الزخرف الإسلامى

ثم إن درسنا لمظاهر الزخرف الإسلامى يضطرنا إلى رد هذه المظاهر جميعها إلى ثلاثة عناصر مهمة : لوحات الزخرف النباتى ، والشباك الهندسية ، والتفنن الخطى

الزخرف النباتى :

أما المستوحيات النباتية فى الفن الإسلامى ، فتطلعنا على أن الفنانين ابتعدوا كثيراً عن الطبيعة فى استيحائهم . فظهرت زخارفهم النباتية فى أكثر الأحيان مجردة كل التجريد حتى لم يبق من الجذع والورقة إلا خطوط للرسم المتتابع ، وتكاد لا تتميز فى شىء من مواد الزخرف الهندسى المستند إلى الخطوط المنحنية . وإذا أضفنا إلى هذا الأمر ميل الفنان المسلم إلى التناظر والتقابل ، أدركنا كيف توصل هذا الفنان إلى تشويه الطبيعة ؛ لا فى تحريف العناصر النباتية فى تصوره فقط ، بل فى ترتيب هذه العناصر فى الصورة الإجمالية . وإذاً فهو ينوع هذه الرسوم المنحرفة فى الأصل عن الأوراق والأزهار ، فيخضعها لأسلوبه فى التزويق ويخرج منها تركيبات واشتباكات على قسط وافر من الابتكار . وقد تتحول الأغصان إلى دوائر متماسة تحيط بورقة أو بعدة من أوراق النبات . ثم يدقق

فى حروفها ويحددها حتى يوجهها إلى الجهات التى يقصدها فى تصميمه الهندسى . وهكذا يستوحى الفنان المسلم فى الطبيعة لا ليصور هذه الطبيعة بمظاهرها ، بل ليستخرج منها عناصر تفيده فى أسلوبه الهندسى فى الزخرف والتزويق . بيد أن هذه الرسوم النباتية بحناياها النحيفة واشتباكاتها الدقيقة تبدو على نصيب فى سعة التصور ورفعة الإخراج جدير بالإعجاب . ولا بد لنا هنا من جولة قصيرة فى مجال الأدب العربى ، فنرى أن آثار هذا الأدب ، سواء أكانت من الشعر أو من النوع القصصى ، تُطالعنا خاصة على مثالات محددة للأشخاص لا على شخصيات فردية لها حيويتها الخاصة . نرى فيها مثال « الأميرة » أو مثال « الطفيلى » أو مثال « المحتال الشحاذ » دون أن تجتلى شخصياتهم ، كما أننا نرى فى الفن الزخرفى النباتى رسوماً رمزية تمثل معاً مظاهر الجذع والورقة والزهرة . هى النزعة الأصيلة إلى التجريد والرمز تشترك بين الكتاب والفنانين .

الزخرف الهندسى :

إن تكن هذه الموضوعات النباتية ، بما تحويه من حنايا متآلفة متتابعة تظهر رامية إلى شىء من الحركة ، فإن الزخرف الهندسى يردنا حتماً إلى السكون والاستقرار . وفى هذا المجال المستقر الساكن يعبّر الفنان المسلم عن رغبته فى التشعيب والتعقيد . لم يبتكر الإسلام الأسلوب الهندسى فى الزخرفة ، ولكنه حسّن فيه ونوّع ، ونشره فى جميع المناطق الإسلامية . وكان همه الدائم أن يفتش عن قالب جديد يتولد من اشتباكات قواطع الزوايا أو من مزاوجة الأشكال الهندسية .

وكان من أقدم العناصر الزخرفية ، وأوفرها إثارة للاعجاب ، الكوكب المخمس الأطراف المدعو عادة بخاتم سليمان . على أننا نرى إلى جنبه مختلف الأشكال من ازدواجات الجدائل والعقد ، إلى اللوالب ، والدواليب ، والمصائب ، إلى طنوف القناطر البارزة على شكل أسنان المنشار إلى الخلايا المستطيلة الخطوط المتشعبة

الأضلاع . وأكثر ذلك جاذبية لإنتباه الفنان وعلوقاً بقلبه تلك التراكيب الهندسية التى تكثر فيها الأشكال المضلعة ، ولا سيما تلك الظاهرة على شكل الكواكب نراها تتعدد فى جميع مظاهر الفن الإسلامى ، فتحتل ، فى مصر مثلا ، زخارف السقوف والأبواب والجدران ، والمحاريب ، والمنابر ، والدمى ، وتزاويق مخطوطات القرآن .

الزخرف الخطى :

بقى أن نشير إلى الدور الذى يمثله الخط فى الزخرف الإسلامى . من الواضح أن للكتابة المرقومة غايتها إذا ما دلت على اسم مؤسس الأثر أو صاحبه ، أو إذا ذكرت تاريخ البناء أو العمل ، أو إذا نقلت بعض الآيات القرآنية . فنقول إن الزخرف الخطى ، فى هذه الحالة ، غائى يضيف إلى مجد الأمراء حمد الله تعالى . ويظهر راجحاً فى نظرنا أن الرقم التاريخية التى نقرأها على الآثار البنائية تمت بصلة قوية إلى أصل سحرى ينم عن الاعتقاد بقوات لا بشرية ؛ نستدل على هذا بكثرة التحميدات ، والأدعية المغدقة على مؤسس الأثر ، وبكثرة النعوت الصالحة الرامية إلى استدعاء البركات واستمطار النعم والرحمات . ويجب أن نذكر أنه ، فى بعض الآثار ، كالقلاع والحصون خاصة ، كان الأمراء يأمرون بحفر أسمائهم دلالة على احتلالهم القلعة أو الحصن ليس غير . أما ما نتحققه من إنزال اسم مكان آخر أحياناً فقد لا يدل على تبجح فارغ ، بل على غاية دينية فى التقرب من الله واستنزال نعمه .

وإن أبرز الصفات فى هذا المظهر للزخرف الإسلامى ، مظهر الخط ، هى الرشاقة وتساوق الأجزاء إلى ألفة المجموع ألفة معجبة . وقد أدرك الفنانون ، منذ القرون الأولى ، ما تكنه الأبجدية العربية من موافقة عجيبة لمظاهر الفن وما يمكنهم استخراجه من مرونة وجلال بواسطة حنايا الحروف المنعقدة وسوقها البارزة العمودية . ولنشر إشارة سريعة إلى أن هذا النوع من الزخرف الخطى عرف سابقاً

فى الإمبراطورية البيزنطية ، وعند الإيطاليين على أول عهدهم بالفن . ولا يخفى أن الخط العربى على نوعين أصليين : الكوفى ، منسوباً إلى مدينة الكوفة ؛ والنسخى ، وهو الخط العادى . أما الكوفى فيمتاز بزواياه القائمة ، فهو خط مقصود فيه التفنن . وأما النسخى فخط عادى نشأ لا يتقيد بمظهر محدد . بدأ الخط الكوفى أولا على مظهر بسيط ، محفوراً إما حفراً عميقاً ضئيلا ، وإما حفراً ناتئاً ضخم الحروف قصيرها . ثم اتصلت به الرشاقة فطالت سوق حروفه العمودية ، وازدانت حنايا غيرها ، ولا سيما فى أواخر الكلمات ، بالزخارف النباتية المتفرعة المتشابكة على أشكال تأخذ بجلالها وأناقتها أعين المتأملين حتى ممن لا يفقهون من قراءتها شيئاً . وقد كان هذا الزخرف النباتى ، فى أول أمره ، امتداداً لأواخر الحروف يوافقها فى المظهر الإجمالى ، وفى الطول والسماكة . حتى كان آخر القرن العاشر فبدأ النحاتون بابتكار جديد : رأوا أن يخرجوا الجذوع النباتية من جسم الحرف ، وكأنها تخرج من إناء ، فتتشعب إلى مشاهد زهرية أدق وألطف . ثم خطا الفنانون خطوة أخرى عند ما رتبوا مشهدهم على سطحين متتابعين ، فظهرت الحروف الضخمة القوية منقوشة نقشاً وافر البروز على أرضية نحيفة دقيقة من أوراق الزهر والأغصان المتشابكة . ولم يأت آخر القرن الثانى عشر حتى حل الخط النسخى محل الكوفى فى شواهد القبور والرقم التاريخية . فكان ذلك أثراً فى آثار الحركة الرجعية التى قام بها السنيون لتعفية آثار عقائد الفاطميين الشيعية . وقد كانت حركة قوية عملت عملا بليغاً فى قلب المؤسسات والعادات ، وتحوير الطرق البنائية نفسها ، ولم ينج منها شئ من الدقائق والتفاصيل مما قد يمكن أن يذكر بأضاليل الماضى . على أن الفنانين لم يلبثوا أن أدركوا أن الخط الكوفى المزدان بالرسوم النباتية أو « الكوفى المزهر » أدعى إلى الزخرف الفنى وأقرب إلى ذوق الجمال من الخط المنحنى ؛ فاحتفظوا به . وقد طرد رسمياً من مجال الرقم التاريخية ، فى نقل الآيات القرآنية والأدعية ، وما إليها مما لم يكن له إلا أثر زخرفى محض .

هذا باختصار أهم ما رأيناه جديراً بالذكر فى ميزات الفن الإسلامى العامة .

* * *

بقى علينا أن نرد على قول يتناقله الناس عادة ، فينتقدون به عدم الابتكار فى الفن الإسلامى .

للروائى المشهور جول رومان Jules Romains كتاب فى « ذوى النية الصالحة » Les hommes de bonne volonté يعرض فيه لتحليل ما يتصوره كل منا ، فى أعماق سره ، عن العالم الخارجى . فيرى أن هذه الفكرة الشخصية ، توافق ، من غير شك ، طبعنا الخاص ، على أنها تتأثر بما قاسيناه من ضروب التهذيب والتعليم ، فهى مدينة ، إلى حد ما ، لما سمعناه وحفظناه من الأحكام والقوالب الرسمية . ويفصِّل الروائى كل ما تقدم ، ويختم بهذا التشبيه : « إن ذاك الأسلوب القوى يشبه القصور العربية ، وفى صحنها أعمدة البرفير مأخوذة من الهياكل الرومانية ، كما أن تخطيط الصحن نفسه مستوحى من تخطيط البيت القديم » .

وقد توفق الكاتب ، فى فكرته هذه المطابقة تماماً حقيقة الحال ، إلى وضع المشكل موضع الوضوح التام . وهكذا نرى أن جامع القيروان يبدو بمظهر « غابة حقيقية من الأعمدة ذات التيجان القديمة ، مأخوذة من كل صوب » ، كما أننا نجد فى قصر الزهراء ، قرب قرطبة « أعمدة مستعارة من بنايات آسية الصغرى ، وإيطالية ، بل هى إحدى كنائس صفاقس ؛ وأحواضاً من الرخام محمولة من أورشليم » . وهذا جامع قرطبة يتحقق فيه التأمل « استعمال المواد والطرق القديمة فى التجهيز والتركيب ، ونقل الأعمدة والتيجان من البنايات السابقة » بيد أن كل هذه الاستعارات لا تنفى أن للفن الإسلامى غاية خاصة ، فالبنايات الثلاث التى ذكرناها تدل ، فى مجمل مظهرها على ميزات مشتركة . وإن الأثرين الدينيين مهما يكن مبلغ المآخذ الغربية وأهميتها فيهما ، لا يعدوان كونهما جامعين أقيما فى سبيل تأدية الصلاة الإسلامية . وهو أمر ثابت واضح . حتى إن جامع قرطبة ، على رغم

ما زيد فيه من خورس ، ومن مذبح ، مُحوَّلاً إلى معبد مسيحى ، لا يزال يدعى حتى اليوم « مسكويتا » من « مسجد » .

لقد ورث العالم الإسلامى عن بيزنطية ، وعن بلاد فارس الساسانية ، ذوق الجمال فاستنار به تقليداً أصيلا ، وأخرجه ممتزجاً بالنزعات الإقليمية ، والفنون الخاصة مُحوِّلا كل ذلك إلى ما يوافق نزعته وغايته . وقد حاولت أن أعرض هذه المبادئ العامة الرامية إلى المثل الأعلى للجمال فى الفن الإسلامى . ويجب ألا ننسى ، إلى جنب هذا ، أن للفن مهمة رسمية ، فى تاريخ التمدن الإسلامى ، فهو مكلف التعبير عن قوة صاحب السلطان وجلاله . ولقد قام الفن بهذه المهمة من أول مظاهره أيام لم يكن قد تخلص بعد من القوالب البزنطية . ومن أعظم الشواهد على هذا جامع دمشق ، وجامع أورشليم . وما آثار الفسيفساء التى نراها فى جامع دمشق مثلا ، وكانها من عمل الفنانين البزنطيين ، إلا أدلة واضحة على عظمة الإسلام وسيادة الدولة الأموية . وهكذا فقد نتج ميل خاص فى المسلمين إلى الفنون الترَفية ، ولا سيما تلك التى تدهش الناظرين بفخامة موادها وغلاء أسعارها .

وإننا بفضل هذه الملاحظة ندرك ما قد يحار فيه المطلع لأول وهلة ، وهو كون الفن الإسلامى يبدو غفلا لا نعرف فيه اسم فنان ولا صفة صانع . ذلك أن غايته الأساسية ، كما قدمنا ، إظهار عظمة الأمراء . سواء فى ذلك البنايات الفخمة ، أو آثار الرياش الثمينة ، وعلى أكثرها الكتابات الصارخة بأسماء أصحابها من الأمراء والسلاطين ، أما الفنانون فقد كان بعضهم من الموالى ، وكثير منهم من غير المسلمين . ولكنهم جميعاً — إلا أفراداً قلائل — فضلوا كتم أسمائهم فتركوا آثارهم غفلا لا تدل على شخصية ، ولا تشير إلا إلى العصر الذى أخرجت فيه .

وهناك صفة أخرى لتلك الآثار هى تَقَييدها الظاهر بشىء من الضوابط والتحفظات تمنع عنها الحرية والانطلاق فى جو السرور والانبساط . نحس فيها إرادة قوية للزخرف ، وجهداً متواصلا يجاوز الحد فى الظهور ، وكأنه يشير إلى

الأوامر التى تلقاها الفنان كى يعمل عمله ، فقام بتنفيذها . نحس كل هذا لأننا تعودنا التدقيق فى الدرس ، وتحليل تأثيراتنا وانطباعاتنا . ولكن لنترك هذه التحليلات الدقيقة ، ولنندفع وراء ما يثيره فينا الأثر الفنى الإسلامى من أحلام لذيذة فى كآبتها فتتحول تلك القواعد القاسية الصارمة فى الزخرف الإسلامى ، وإذا بتلك الخطوط المضبوطة ، وتلك الرسوم المكتوبة ضمن الأشكال الهندسية تنتعش شيئاً فشيئاً ، فتبدوا لأوراق والزهرات وكأنها وليدة مخيلة تهيم فى مجال الفن على غير قيد ولا شرط .

ويحسن بنا أخيراً أن ننفى الشبه بين الفن الإسلامى والفن الابتدائى . أو ذاك الفن الذى يظهر لدى الشعوب الأولية القديمة ، أول عهدها باللذة الفنية . من الحق أن الفن الإسلامى يشارك الفن الابتدائى فى كره الفراغ والميل إلى تعدد الألوان الفاقعة ؛ ولكنه يفترق عنه بكون الفن الاسلامى بعيداً عن المظاهر الغريزية ، فالأصل فى زخرفه التدقيق الترفى الأرستوقراطى .

ثم إننا لا نجد فى الفن الاسلامى تلك الحياة القوية النشيطة التى تمثل ، فى نظرنا ميزات الفنون الغربية . إنما هناك فى الآثار الإسلامية مظاهر الصرامة والضبط والتجريد . تبدو أحياناً على شىء من اللطف والنحافة ، ولكنها تتصف دائماً بالجلال الرشيق ، سواء فى ذلك تصاوير الجدران ، وزخارف الملاط المرخّم ، والقاشانى ونقوش الخشب المحفور ، وتزاويق المخطوطات . ليس فى الفن الإسلامى شىء من دواعى التأثر والانفعال . إنما ضبطه الخفى السرىّ ومظاهر مهارته الحاذقة ما يدعو إلى الإعجاب بالغنى وحسن التناسب . « فى هذا الفن ، الغريب عن الفن المدرسى العادى ، كل مظهر يلتحف بالأحلام والأسرار . فتظهر فيه المخيلة على أتم ما يمكن من السيطرة والاستبداد تحور وتبدل فى العالم الحى ، بل تكيفه كما تشاء . حتى إن الكائنات الحية نفسها تنتهى متحوّلة إلى خطوط متشابكة » من الحق أن الفنان المسلم لم يتصل ، فى غالب حالاته ، بالطبيعة الحية ؛ ولكن من الحق كذلك أنه خالق ألفة نسبية ، وطريقة فى التناظر والتقابل ، لا تجاريان .

ج . ڤييت

أهم آثار الأستاذ ڤييت

١ — سجل الكتابات العربية

Repertoire Chronologique d'epigraphie arabe

بالاشتراك مع : Combe et Sauvaget

صدر منه ١٣ مجلداً . القاهرة

٢ — مساجد القاهرة

Les Mosquées du Caire

بالاشتراك مع : *Haute Cocur*

باريز ١٩٣٢

٣ — مصر العربية ، باريز ١٩٣٨

L'Egypte Arabe. Paris 1938

٤ — تعاليق عن الكتابات السورية الإسلامية

Notes d'epigraphie Syro-musulmane
dans Syria VI, 1325 — VI, 1925 — VII, 1926

٥ — الكتابات العربية القديمة فى دمشق

Inscriptions arabes de Damas
dans Syria, III, 1922

٦ — شواهد القبور الكوفية فى مصر والسودان المجلة الأسيوية ١٩٥٢

Stéles Coufiques d'Egypte et du Soudan
dans (J. As· 1952)

٧ — سجل المراسيم المماليكية فى سورية

Repertoire des decrets Mamelouks de Syria
dans Mélanges Syriens

آثار الدكتور صلاح الدين المنجد

١ — المخطوطات المنشورة

١ — دور القرآن بدمشق ، لعبد القادر النعيمى (— ٩٢٧ هـ)

مقدمة فى مدارس دمشق وتطور الحركة العلمية فيها — خمسة ملاحق —

١٠٤ ص — مطبعة الترقى بدمشق ١٩٤٦

٢ — كتاب اللغات فى القرآن ، رواية ابن حسنون (— ٣٨٦ هـ)

١٠٠ ص ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٤٦

٣ — رسالة الألفاظ المهموزة ، لابن جنى (— ٣١٢ هـ)

١٦ ص ، مطبعة الترقى بدمشق ، ١٩٤٧

٤ — رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة لابن الفرّاء

٢٠٠ ص ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٧

٥ — مختصر تنبيه الطالب و إرشاد الدارس ، اختصار العلموى (— ٩٨٢ هـ)

٤٠٠ ص ، مطبعة الترقى بدمشق ١٩٤٧ مطبوعات مديرية الآثار العامة بسورية

٦ — حمامات دمشق لابن عساكر وابن طولون

٢٦ ص ، المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٤٧

٧ — تاريخ مسجد دمشق ، لمؤلف لعله البرزالى

ذكر ما استقر عليه الجامع الأموى عام ٧٣٠ هـ ٣٢ ص ، مطبعة الترقى بدمشق ، ١٩٤٨

٨ — كتاب وقف القاضى عثمان بن المنجا الحنبلى (— ٦٤١ هـ)

٤٨ ص ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٤٩ مطبوعات المعهد الفرنسي بدمشق

٩ — ولاة دمشق فى العهد العثمانى

١٣٦ ص ، قطع كبير ، المطبعة الهاشمية بدمشق ١٩٤٩

١٠ — ولاة دمشق فى العهد السلجوقى لابن عساكر (— ٥٧١ هـ)

٣٢ ص ، مطبعة الترقى ، دمشق ١٩٥٠

١١ — فضائل الشام ودمشق للربعى (— ٤٤٤ هـ)

١٨٢ ص . مطبعة الترقى بدمشق ، ١٩٥٠ مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق .

١٢ — التمهيد فيما يجب فيه التحديد لتقى الدين السبكى

٤٠ ص ، مطبعة الترقى ، دمشق ١٩٥١

١٣ — تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر

المجلدة الأولى

٩٦٠ ص ، قطع كبير ،مطبعة الترقى بدمشق ١٩٥١ مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق

١٤ — ارجوزة فى محاسن دمشق ، لابن خدا وردى

١٦ ص ، (فى مجلة المجمع العلمى نيسان ، ١٩٥٢)

١٥ — كتاب وقف أسعد باشا العظم

٢٨ ص ، قطع متوسط ، مطبعة الترقى بدمشق ١٩٥٣

١٦ — أسماء مؤلفات ابن تيمية

٢٨ ص ، قطع متوسط ، مطبعة الترقى ، دمشق ١٩٥٣

١٧ — تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر

القسم الأول من المجلدة الثانية ٣٥٠ ص + مخططان لدمشق القديمة مطبوعات المجمع العلمى العربى

٢ — تحت الطبع

١٨ — امراء دمشق فى الإسلام للصلاح الصفدى

١٩ — تراجم قضاة دمشق للنعيمى وابن طولون

(يظهران فى مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق)

٢٠ — سير النبلاء للذهبى

المجلد الأول

(يظهر فى مطبوعات معهد المخطوطات بالجامعة العربية)